POURQUOI DIEU
S'EST FAIT HOMME

© 1963, by *Les Éditions du Cerf.*

SOURCES CHRÉTIENNES

Directeurs-fondateurs: H. de Lubac, s. f., et J. Daniilou, s. j.
Directeur : C. Mondésert, s. j.

N° 91

Série des Textes Monastiques d'Occidcnt, N° XI

ANSELME DE CANTORBÉRY

POURQUOI DIEU S'EST FAIT HOMME

TEXTE LATIN.
INTRODUCTION, RIRLIOGRAP1IIE,
TRADUCTION ET NOTES

DE

René ROQUES
Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd du la Tour-Mauboüh g, PARIS
1963

NIHIL OBSTAT :

Lyon, le 22 novembre 1361
a. MONDÉSERT, e. j.

IMPRIMATUR :

Paris, le 27 novembre 1961
J. HOTTOT
Vicaire gûn.

1\>
.SZ

A la mémoire de Son Excellence
Monseigneur J.-E. MARQUÈS

A Monsieur Paul VIGNAUX

INTRODUCTION

La meilleure présentation d'un traité devrait être celle qu'en propose l'auteur lui-même. Or peu d'auteurs se sont expliqués avec autant de clarté sur leurs intentions, leur méthode — ou leurs méthodes successives —, qu'Anselme de Cantorbéry. Des prises de position sans équivoque ouvrent la plupart de ses œuvres. Des préfaces, des adresses circonstanciées, voire des plans liminaires fort précis s'appliquent, dans la plupart des cas, à prévenir toute méprise et à délimiter exactement l'ordre et le sens partiellement nouveaux des « démonstrations rationnelles » dont on va faire l'épreuve. On ne sera donc pas surpris que ces indications aient été retenues comme source et règle premières de la présente introduction.

Un auteur toutefois ne dit jamais tout. Il omet en général de se présenter lui-même. Il s'étend rarement sur la qualité de scs interlocuteurs, sur les institutions, les « mentalités » et les circonstances historiques, qui, pour une part, expliquent et conditionnent son œuvre. Il n'a d'ailleurs pas ordinairement à le faire. Son propos est de traiter un sujet déterminé pour des hommes déterminés qu'il connaît et qui le connaissent ; et tous, en outre, connaissent assez leur univers commun et familier pour n'avoir pas à en parler. Ce qui fait problème à leurs yeux, c'est l'œuvre nouvelle qui naît dans leur temps, et non point ce temps qui voit naître l'œuvre. Or, la situation de l'historien est à peu près inverse : par delà l'œuvre qui n'est plus nouvelle, qu'il peut ou croit connaître, il doit découvrir un temps aboli et nouveau pour lui, qui

lui permettra de mieux situer l'œuvre, et peut-être de la « redécouvrir ». Cette considération va donc déterminer la nature et l'ordre de nos développements qui procéderont, pour ainsi dire, de la périphérie au centre, de l'époque et de l'homme engagé dans cette époque, à i'œuvre, que l'homme et l'époque doivent permettre de mieux éclairer.

Un premier chapitre rappellera brièvement les étapes et les conditions historiques de la vie de saint Anselme. Dans un deuxième chapitre, on essaiera de préciser les circonstances particulières qui amenèrent la composition du *Cur Deus homo :* outre la date et la condition littéraire, on s'attachera à préciser le but du traité, l'identité de ses destinataires, et la méthode qu'il veut mettre en œuvre. Enfin, un troisième et dernier chapitre analysera le contenu doctrinal de l'ouvrage, en suivant aussi rigoureusement que possible l'ordre des « démonstrations », selon lequel Anselme entend «prouver la nécessité» de l'incarnation rédemptrice.

CHAPITRE PREMIER

SAINT ANSELME, SON TEMPS ET SON ŒUVRE

I

Rappels biographiques et historiques

Aoste

La vie de saint Anselme est assez bien connue[1]. Il naquit à Aoste en

1. Toutes les biographies de saint Anselme ont puisé à la même source : Eadmrr, moine de Canterbury, disciple et compagnon de saint Anselme *(Vita sandi Anseimi auctore Eadmero, Cantuariensi monacho, sandi Anseimi discipulo et comite individuo,* dans *PL* 158, col. 49-120, qui reproduit l'édition de G. Geruehon, Paris, 1675 et 1721, et *Historia novorum,* dans *PL* 159, col. 347-524, qui reproduit la même édition). Ces deux écrits d'Eadmer ont fait l'objet d'une édition améliorée par Martin Rule, dans *Herum Hrilannicarum Medii Aevi Scriptores,* or *Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages,* 81, Londres, 1884. C'est pour de simples raisons de commodité que nous citons ces écrits d'après Migno, que nous avons corrigé d'après l'éd. de M. Rule, en plusieurs passages. Première et principale source, Eadiner n'a cependant l'autorité d'un témoin direct que pour la période de l'épiscopat (voir sur ce point les justes remarques de F. S. Schmitt : « Zur Chronologie der Works des hl. Anselm von Canterbury », dans *Revue Bénédictine,* 44, 1932, p. 326-327). Il convient d'accueillir le témoignage d'Eadmer comme celui d'un hagiographo entièrement acquis à son personnage et naturellement enclin à accepter et à souligner tout élément merveilleux susceptible de lui conférer plus d'éclat. A ce propos, F. S. Schmitt *(art. cil.,* p. 328) note justement le caractère plus volontiers merveilleux *(wunderbare)* de la *Vila,* et le caractère plus strictement historique *(mehr slreng historish)* de *VHistoria Novorum.* On ajoutera à ce témoignage d'importance capitale les indications fournies par Anselme lui-même dans ses propres traités et dans sa correspondance ; les données de l'histoire

1033 ou 103'I'. Aoste était aussi la patrie de sa mère,

particulière de l'abbaye du Bec, des églises de Normandie et d'Angleterre ; les données de ('histoire générale de l'Église dans laquelle Anselme joua un rôle actif, surtout ù l'occasion de ses deujs séjours en Italie (1098-99 et 1105). Parmi les biographies anciennes et récente?, on pourra consulter : A. Charma, *Saint Anselme. Notice biographique, littéraire et philosphique,* par Paris, 1853 ; Ch. de Rêmusat, *Saint Anselme de Canlorbéry. Tableau de la vie monastique, et de la tulle du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au onzième siècle,* 2· éd., Paris, 1868 ; J. Josson, *Saint Anselme,-arch, de Canlorbéry, sa vie et son traité des Motifs de l'incarnation (Cur Deus homo),* par l'abbé .... 2e éd., Charleroi, 1872, p. 18-170 Ragey, *Vie intime de saint Anselme au Bec, ou étude historique et psychologique sur saint Anselme,* Paris, 1878 ; *Histoire de saint Anselme,* 2 vol., Paris, 1889; *Vie de saint Anselme,* Lyon, 1892;' M. Rule, *The life and times of SI. Anselm, Archbishop of Canterbury', and primate of the Brilains,* 2 vol., London, 1883; A. Dufourcq,' • Saint Anselme, son temps, son r<)le », dans *Revue de Philosophie* XV, 1909, p. 593-601 ; Domf.t of, Vorgbs (Comte), « Le milieu philosophique à l'époque de saint Anselme.», *ibid.,* p. 605-617 ; A. Porée;' «L'École du Bec et saint Anselme», *ibid.,* p. 618-638 ; A. Koyrê, *L'idée de Dieu dans la philosophie de sain! Anselme,* Paris, 1923, p. 1-12; A. Levasti, *Sani' Anselmo. Vila c Pensiero,* Bari, 1929; J. Clayton, *Saint Anselm. A critical Biography* (science and culture series), Milwaukee, 1933 ; R. Allers, *Anselm von Cant. Leben, Lehre, Werke iibcrselzt, eingeleitel u. iibcrliiulel,* von .... Wien, 1936; J. Bainvel, art. *Anselme (saint),* dans *DTC* 1, 2, 1937, col. 1327-1330 ; A. Stolz, *Anselm von Cant. Sein Leben, seine Bedeulung, seine Hauplwerke,* München, 1937; *Anselm von Cant. (Geslallen des chrisllichen Abendlandes,* 1.), München, 1937 ; A. J. Macdonald, *Lanfranc. A story of his Life, Work and Writing,* London, 1944 ; P. Rousseau, *Œuvres philosophiques de saint Anselme,* dans *Bibliothèque philosophique,* Paris, s.d. [1947], *Introduction,* p. 7-23; S. Vanni Rovir.in, S. *Anselmo e la filosofta del secolo XI,* Milano, 1949, p. 5-41. A ces éludes, on ajoutera les contributions touchant les origines, la vio et la personnalité de saint Anselme, rassemblées dans *Spicilegium Beccense,* I, Paris, 1959, et dont on trouvera l'indication détaillée dans notre bibliographie, p. 495-196.

1, Sur cette date, voir Ch. de Rémusat, *o.c.,* p. 19, η. 1 ; M. Rule, o.c., p. 1, η. 1 ; Ragry, *Vie de saint Anselme,* p. 1. Sur la patrie, d'Anselme, voir B. Secret, « Saint Anselme, bourguignon d'Aoste », dans *Spicilegium Beccense,* I, Paris, 1959, p. 561-570.

Ermenbcrge ; son père, Gondulfe, était d'origine lombarde. Nobles et riches tous deux, les parents d'Anselme se montrèrent assez différents[1], surtout dans leur altitude vis-à-vis de leur fils. Maîtresse de maison discrète et rangée, mère compréhensive et bonne, Ermeriberge exerça une influence très profonde sur son enfant[2], en lui permettant surtout de développer scs qualités de cœur et d'intelligence dans un milieu d'affection[3]. Gondulfe, au contraire, fut un homme dépourvu de mesure, un père violent et sans finesse[4]. Après la mort de son épouse, il se voua très sagement à l'état monacal[5][6] mais son incompréhension voire sa haine à l'égard de son fils semblent s'être aggravées juste à ce moment où Anselme, privé de l'affection et des conseils maternels, se laissait emporter par le « flot » des passions[5].

, „ La rupture ne tarde pas. Anselme quitte son père et sa patrie. Après avoir voyagé, trois années durant, en Bourgogne et en France, il arrive en Normandie, vient au Bec, rencontre Lanfranc, reprend à son contact le goût de l'étude, et, après quelques hésitations, entre comme religieux à

1. Eadmhk, *Vila..., l.c.,* 49 C : «Ambo divitiis non ignobiles, sed moribus ex quadam parte dissimiles. ·

2. *ibid.,* 50, B-C : «Bonis studiis serviens, domuscuram bene gerens, sua cum discretione dispensans atque conservans, bonae inatris-famllius officio fungebatur. ... Anselmus ... maternis colloquiis libenter animum intendebat. »

3. *Ibid.,* 50 C - 51 B : · Crevit ergo puer et ab omnibus diligebatur. ›

4. *Ibid.,* 49 C - 50 B : «Saeculari deditus vitae ... prodigus atque vastator a nonnullis aestimaretur ▮ ; cf. 52 A-B.

5. *Ibid.,* 50 B.

6. *Ibid.,* 52 A : « Defuncta vero illa *(sc.:* matre), illico navis cordis ejus *(sc.:* Anselmi) quasi anchora perdita in fluctus sacculi pene lota dilapsa est. Deus ... animum patris ejus acerho contra illum odio inflammavit, in tantum... »

l'abbaye[1]. Il réalise ainsi, à vingt-sept ans (1060), le rêve de sa quinzième année, que sa mauvaise santé et l'incotn préhension de son père ne lui ont pas alors permis di suivre[2].

Religieux exemplaire, Anselme ne tarde pas à devenir prieur (1063), à la place de Lanfranc devenu lui-même abbé de Saint-Étienne de Caen. Disciple de choix, il succède également à son maître dans sa chaire du Bec. De plus anciens s'en étonnent et l'envient, mais sa compétence et son abnégation lui font pardonner sa jeunesse. Il montre meme, dans l'exercice de scs fonctions et dans scs avis, un sens pédagogique exceptionnel pour l'époque[3]. Sa réussite est entière aussi bien dans l'enseignement que dans le gouvernement des âmes religieuses[4].

Dans ces conditions, son élection comme abbé du Bec après la mort d'Herluin (1078) ne doit pas surprendre. Par goût personnel, toutefois, Anselme préférait le calme, la méditation et l'étude aux honneurs de l'autorité, fût-elle spirituelle. Aussi essaya-t-il de se dérober à cette nouvelle charge que l'insistance répétée de ses moines et sans doute l'avis déjà ancien de l'archevéquc de Rouen, Maurice, finirent néanmoins par lui faire accepter. Il reçut donc la consécration abbatiale le 22 février 1079 et assuma en plénitude les responsabilités qu'il avait déjà partiellement portées durant les dernières années de l'abbatiat d'Herluin. Vigilant, juste et charitable, il sut défendre à la fois la

1. *Ibid.,* 52 C-54 B.

2. *Ibid.,* 51 B-C.

3. *Ibid.,* 54 B-57 C ; cf. 67 B-68 D. Ces passages portent en germe un vrai traite de l'éducation religieuse des enfants, où les verges et les fouets seraient remplacés par un dosage attentif et varié de nourritures spirituelles exactement adaptées à ce que l'enfant peut et doit *hic el nunc* recevoir. Sur ce point, voir les textes présentés et traduits par Ragey, *Vie de saint Anselme,* p. 40-49 et 54-58; voir aussi les excellentes pages (et les textes justificatifs) de S. Vanni Rovighi, o.c., p. 27-30 : *Anselmo educatore.*

4. Ελομεπ, *Vila...,* 60 A-70 D.

discipline monastique, les intérêts spirituels de ses moines et les biens temporels de son abbaye, sans négliger les devoirs traditionnels de l'hospitalité[1].

L'abbaye du Bec possédait en Angleterre des domaines et des revenus dont la gestion réclamait souvent la présence de l'abbé. Ce motif, joint à l'invitation de Lanfranc, archevêque de Gantorbéry depuis 1070, conduisirent Anselme outre-Manche dès l'année de sa consécration abbatiale. Les voyages se multiplièrent et Anselme ne régla pas seulement, à son honneur, les affaires temporelles de son abbaye. Il fut aussi le conseiller écouté de Lanfranc qui devait le recommander à la Cour. Là encore, ses avis allaient être sollicités et souvent suivis. Sa réputation de sainteté l'avait d'ailleurs précédé sur cette terre étrangère où son influence ne cessa pas de grandir. Néanmoins l'abbé ne perd jamais de vue l'essentiel de sa tâche, qui est d'ordre spirituel : il ne refuse aucun ministère ; il descend chez les moines de l'église cathédrale de Gantorbéry, y vit comme l'un d'entre eux, prend part à leurs entretiens et accepte de leur faire une conférence spirituelle pour les exhorter à la charité. Eadmer, jeune moine à l'époque, entendit ces exhortations : il allait devenir le disciple et le compagnon d'Anselme, en attendant d'écrire sa vie[2].

Lanfranc meurt en 1089 et Anselme ne lui succédera qu'en 1093 sur le siège archiépiscopal de Gantorbéry. Entre ces deux dates, il semble que, sous la contrainte des situations, les activités d'Anselme, pourtant si différent de Lanfranc[3], se soient progressivement modelées sur

1. *Ibid.,* 70 D-73 A ; cf. 59 C-D.
2. *Ibid.,* 73 A-76 A.
3. Eadmer *(ibid.,* 74 B) caractérise assez bien l'opposition des deux hommes : « Non erat illo tempore ullus qui nut Lanfranco in auctoritate vel multiplici rerum scientia, aut Anselmo praestaret in sanctitate vel Dei sapientia · ; cf. *Historia novorum,* I *(PL·* 159, col. 3G1 C} : « Erat enim Lanfrancus idem, vir divinae simul et humanae legis peritissimus atque ad nutum illius, totius regni

celles de son ancien maître. Sans renoncer à scs lâche intellectuelles et spirituelles[1], il prend de jour en jou une part plus active à la vie extérieure de l'Église[2].

Toutefois il n'ose pas retourner en Angleterre. Le ma certes y est très grand, et son intervention ne serait peut être pas inefficace. Guillaume le Houx, successeur ⅆ‹ Guillaume le Conquérant, poursuit et aggrave la politiqu» d'humiliation et de spoliation de l'Église, inaugurée par ses prédécesseurs. Il néglige en particulier de pourvoir seloi les règles canoniques les évêchés ou les bénéfices restai vacants, pour mieux s'assurer la jouissance et la dispo· sition des biens ecclésiastiques[3]. Mais ce qui relient Anselme d'aller défendre les intérêts temporels de si propre abbaye, et peut-être, du même coup, ceux di l'Église d'Angleterre, c'est la menace ou, en tout cas le pressentiment d'être retenu outre-Manche pour succède: à Lanfranc.

L'inévitable devait cependant arriver, et ce fut Huguei le Loup qui en ménagea l'occasion. En 1092, il demand» à l'abbé du Bec de venir en Angleterre pour mettre an point avec lui les conditions d'une nouvelle fondation monastique·*.

spectabat intuitus. · Sur l'opposition des deux caractères, voi: Rê MUSAT, *o.c.,* p. 83-84.

1. L'hérésie de Roscelin (1092), par exemple, fournit â Ansehm l'occasion de traiter en détail le problème de la Trinité. Eadme: rapporte, on outre, avec complaisance les avis spirituels et les miracle! de l'abbé (Fïfa, 76 A - SO C) : on trouvera en particulier, à la fii de ce passage (79 B - 80 A), le récit de l'accueil qu'il fit au jeune Boson, son interlocuteur du *Cur Deus homo.*

2. C'est ce dont témoigne la correspondance de l'abbé : éd. F. S. Schmitt, III, 1946, p. 213-294.

3. *Historia novorum,* I, *l.c.,* 3G1 B - 362 C : « Destitutas erg' Ecclesias solus (Wilhelmus) in dominio suo tenebat. ... planun erat ubique miseriam videre » ; cf. *Vita,* 79 C : « Ecclesias ac monas teria totius Angliae gravi nimium oppressione afflixit. »

4. *Vita,* 79 C-80 C ; *Historia,* 362 C-3G I A.

L unanimité s est faite sur le nom ci .Anselme. Le peuple aussi bien que les nobles, les moines, les évêques d'Angleterre et Guillaume lui-même le veulent pour archevêque. Anselme essaie de se dérober. Il n'est pas fait, dit-il, pour une si lourde charge. Il se doit à ses moines du Bec et ne veut pas trahir leur confiance et leur affection. C'est seulement pour les affaires de son abbaye qu'il a passé la Manche[1]. De plus et surtout, il sait qu'il va devoir entrer en conflit avec le roi dont les exactions se poursuivent. Mais le roi, malade et apparemment revenu à de meilleurs sentiments, supplie Anselme en des termes pathétiques[2]. On insiste de toutes parts, et toutes les démarches sont faites, pour la nouvelle promotion d'Anselme, auprès des autorités spirituelles et temporelles de Normandie[3,4].

De guerre lasse, mais aussi avec le sentiment qu'il répond sans doute ainsi aux exigences du bien commun, l'abbé du Bec se laisse fléchir. Toutefois, il pose avec courage ses conditions au roi : qu'il restitue à l'Église de Cantorbéry ce qu'il lui a volé depuis la mort de. Lanfranc ; qu'il soumette au jugement d'Anselme lui-même le cas des biens volés antérieurement ; qu'il s'en tienne à son rôle temporel, pour lequel Anselme lui fera pleine confiance, et qu'il s'en remette, réciproquement, aux soins d'Anselme pour tout ce qui touche le spirituel ; enfin, qu'il ne s'oppose pas aux rapports canoniques qui doivent lier l'archevêque de Cantorbéry au pontife romain, Urbain II, qu'Anselme tient pour le pape légitime[1]. Les tergiversations du roi

1. On lira toute cette histoire et ses nombreuses péripéties dans *Vila,* 79 C-80 D et *Historia.* 362 C-375 C.

2. *Historia,* 367 Λ.

3. *Ibid.,* 367 A-370 C.

4. *Ibid.,* 370 C-371 Λ : «Volo equidem ut omnes terras quas Ecclesia Cantuariensis, ad quam regendam electus sum, tempore beatae memoriae Lanfranci archiepiscopi tenebat, sine omni placito et controversia ipsi Ecclesiae restituas, et de aliis terris quas

et sa détermination de donner lui-même l'investiture à Anselme faillirent une fois de plus tout compromettre ; et, en acceptant sa charge, Anselme entrevoyait tout ce qu'elle allait lui apporter d'épreuves[1].

De fait, une série de conflits devait le mettre aux prises avec Guillaume le Roux (1093-1100) et Henri H Beauclerc (1100-1109). Guillaume ne tient pas scs promesses. Bien plus, il trouve insuffisantes les sommes que lui verse Anselme pour son expédition en Normandie[2]. Surtout il s'oppose avec obstination au projet de l'archevêque de se rendre à Rome pour y recevoir le pallium des mains d'Urbain II[3]. Les manœuvres du roi parviennent à retarder ce voyage ; mais Anselme refuse de recevoir le pallium des mains du roi. Il s'en revêt lui-même[4]. Un autre motif faisait désirer à Anselme la rencontre d'Urbain II : la réforme de l'Église d'Angleterre[5]. C'est pourquoi, même

eadem Ecclesia ante suum tempus habebat, sed perditas nondum recuperavit, mihi rectitudinem judiciumque consentias. Ad haec volo ut iis quae ad Deum et Christianitatem pertinent, te ineo prae ceteris consilio credas, ac sicut ego te volo terrenum habere dominum et defensorem, ita et tu me spiritualem habeas patrem et animae tuae provisorem. De Romano quoquo pontifice Urbano quem pro apostolico hucusque non recepisti, et ego jam recepi atque recipio, cique debitam oboedientiam et subjectionem exhibere volo, cautum lo facio ne quod scandalum inde oriatur in futuro. ·

1. *Ibid.,* 371 B-372 B : · Ex praesentibus futura conjecit; et quia multas in pontificatu angustias foret passurus, intellexit atque praedixit (372 B) ».

2. *Ibid.,* 373 C-374 D.

3. *Vila,* 90 B-91 D ; 92 D.

4. *Historia,* 391 C-392 Λ : « Non acquievit (il s'agit de la remise du pallium par le roi), rationabiliter ostendens hoc donum non nd regiam dignitatem, sed ad singularem beati Petri pertinere auctoritatem: ...statutum est ut a quo pallium in Anglia delatum est, ab eodem Cantuariam super altare Salvatoris deferretur, et inde ab Anselmo quasi de manu beati Petri pro summi, quo fungebatur, pontificatus honore, sumeretur. »

5. *Vila,* 92 D-93 C.

après avoir revêtu le pallium, l'archevêque maintient son projet de se rendre auprès du pape légitime. Nouvelles oppositions du roi, des barons, de l'épiscopat d'Angleterre lui-même qui se rallie aux vues du roi. Finalement le roi donne son accord[1] et Anselme s'embarque à Douvres, accompagné d'Eadmer et de Baudouin[2].

La principale halte fut Lyon où l'archevêque Hugues, ami d'Anselme, le reçoit avec mille égards. Il semble que le découragement et le goût de la tranquillité du cloître aient dicté à Anselme la lettre qu'il envoie de Lyon au pape, et dans laquelle il lui demande de lui nommer un successeur sur le siège de Cantorbéry ; à moins que, par une habileté peut-être inconsciente, Anselme ait secrètement pressenti le sursaut qu'une telle démarche devait déclencher chez son correspondant[3]. La réponse d'Urbain II ne se fait pas attendre. Elle est très ferme : Anselme doit arriver à Rome le plus vite possible. Il y est reçu avec la plus grande bienveillance. L'archevêque à peine entendu, le pape intervient auprès du roi et lui enjoint de réparer ses injustices à l'égard de l'Église d'Angleterre et de son chef. Anselme attend la réponse du roi dans la solitude de Schlavia où il termine la rédaction de son traité *Cur Deus homo.* Il accompagne bientôt le pape à Aversa, prend une part très active, comme théologien, au concile de Bari[4], une part plus modeste an concile de Rome : ce dernier pourtant l'intéresse au plus haut point, puisqu'il condamne une fois encore la pratique des investitures des clercs par les laïques[5].

1. *Historia,* 397 C-403 A.
2. *Vila,* 95 D-9G C ; cf. *Historia,* 403 A.
3. *Vita,* 98 B ; *Historia,* 405 A-407 A. Sur cette tentation d'abandonner l'épiscopat, cf. V/ta, 102 C-D et *Historia,* 413 Λ-C.
4. *Vila,* 98 B-103 A ; *Historia,* 407 C-418 A.
5. *Vita,* 103 Λ-104 A ; *Historia,* 419 A-421 A. L'excommunication frappe mémo ceux qui se sont rendus coupables de cet abus, aussi

Entre temps, le pape a rejeté les explications mensongères du roi[1] dont les manœuvres contre Anselme, à Rome même, restent sans ciïet[2].

Le concile de Rome terminé, Anselme obtient du pap) l'autorisation de le quitter et vient se fixer de nouveau chez son ami l'archevêque Hugues, à Lyon : il s'y livre au recueillement, au travail intellectuel et à l'apostolat[3]. Après la mort d'Urbain II (1099), il entre en communion avec son successeur, Paschal II, dans une lettre où il lui décrit la situation de l'Églisc d'Angleterre, la conduite de Guillaume le Roux, les causes qui l'ont amené lui-même à quitter son propre diocèse et qui l'empêchent d'y rentrer ; il demande au pape d'approuver son attitude et de ne pas consentir à son retour en Angleterre, à moins que le roi n'accepte les décisions du concile de Rome[4]. Mais Guillaume le Roux ne tarde pas à mourir dans un accident de chasse[5], et son successeur, Henri II Beauclerc, pressi

bien ceux qui ont reçu l'investiture des mains des laïques que cei laïques eux-mêmes. Sur les conciles do cette période, les décision! qui y lurent prises au sujet des investitures, et le maintien de ces décisions par Paschal II, successeur d'Urbain II, voir Mansi, *Sacrorum conciliorum nova el amplissima collectio* .., t. XX, coi. 1060-1062 ; cf. col. 1135-1136 ; A. Fi.ichе, *La réforme grégorien^ el la reconquête chrétienne* (1057-1123· (– *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours,* publiée sous la direction de A. Flichî et V. Martin, t. 8), Paris, 1940, p. 328-340. Il faut noter que l'intervention d'Anselme auprès du pape empêche celui-ci de porte nommément l'excommunication contre Guillaume *(Historia,* 115 D).

1. *Historia,* 418 A-D.

2. *Vita,* 103 C ; *Historia,* 418 C-D.

3. *Vita,* 104 A-107 A : des raisons d'apostolat le font provisoire ment quitter Lyon, pour Vienne et pour Cluny par ex. *(ibid.);* cf. *Historia,* 421 A-D.

4. *Epislola* 210, *ad Paschalem papam,* éd. F. S. Schmitt, IV p. 105-107.

5. *Vila,* 107 B-I08 D ; *Historia,* 422 A-424 A. Au moment de si mort, Guillaume le Roux n'avait pas encore donné une réponse ferme et satisfaisante à la lettre qu'Urbain II lui avait envoyé!

Anselme de regagner l'Angleterre au plus tôt (octobre Î100)>.

Retour en Angleterre

D'une manière générale, Beauclerc sut ménager l'archevêque dont l'influence devait le servir, mais il ne montra pas moins de prétention que Guillaume sur la question des investitures. Pas plus que par Guillaume, Anselme ne voulut être investi par Beauclerc : il affirma courageusement qu'il s'en tiendrait aux consignes du pape et aux décret-s du concile de Rome. Le roi consentit à surseoir, traita même l'archevêque avec honneur et le rétablit dans ses droits[2]. Anselme, de son côté, favorisa l'union de Beauclerc avec Mathilde[3] et sauva sa couronne, menacée un moment par le duc de Normandie[4]. La préoccupation majeure du roi restait cependant la même : garder la main sur les investitures[6]. Il essaie de rallier le clergé à sa cause, envoie auprès du pape des délégations imposantes chargées de lui arracher des consignes contraires à celles que défend l'archevêque®. Ces ruses ne parviennent ni à fléchir Anselme[7], ni à détourner de lui

concernant Anselmo ot les affaires <le l'Église d'Angleterre : « Inter haec Urbanus sedis apostolicae pontifex huic vitae decedit ; et ad inducias quas de causa Anselmi regi dederat, non pervenit. » *{Vila,* 107 B).

1. *Vita,* 108 D-109 A ; *Historia,* 423 B-424 B.

2. *Historia,* 424 B-425 B ; *Vila,* 100 A-B. Ce dernier passage souligne rapidement les efforts déployés, deux ans durant, par le roi pour quo lui soit reconnu le privilège des investitures des clercs.

3. *Historia,* 425 B-428 C. La «bonne* reine Mathilde devait, par la suite, favoriser dans toute la mesure du possible les rapports entre son époux ot l'archevêque, comme en témoigne la correspondance qu'elle entretint avec saint Anselme.

4. *Hisloria,* 429 Λ-431 D.

5. Cf. *Historia,* 440 B-442 B ; 444 D-445 B ; *Vila,* 109 C.

6. *Hisloria,* 431 D-440 A.

7. Anselmo, de son côté, a envoyé des messagers au papo ; il propose que la réponse de Paschal II lui-même arbitro son différend

la faveur croissante des fidèles et des prélats. Toutefois, par une suprême habileté, Beauclcrc, invoquant l'amitié d'Anselme, le prie d'aller lui-même à Rome et d'obtenir pour le roi d'Angleterre ce qui a été refusé à tous les autres messagers : c'est là, dit-il, le seul moyen pour la couronné de conserver les biens amassés par ses prédécesseurs, Anselme hésite. Mais, sur l'avis unanime des nobles et des dignitaires de son Église, il se décide à partir[1]. Beauclcrc n'en demandait pas davantage pour l'instant : Anscliné écarte, il pourrait intervenir à son gré dans les alTairei ecclésiastiques et même saisir les biens de l'archevêque*

Le second «exil» Sa politique fut donc de fairt trainer cet exil en longueur[3]. Toutefois, malgré les intrigues qu'il suscite sur le continent et les ambassades qu'il multiplie auprès du pape, le ro: n'ignore pas que Paschal II ne lui cède absolument rier sur le terrain des investitures[4]. Et Anselme, pour sa part ne manque pas de le rappeler au souverain[5].

Mais les difficultés du royaume devaient une fois dl

avec lo roi. Mais lo roi s'y refuse avec violence *(Historia,* 441 D 442 A).

1. *Historia,* 442 B-C; *Vila,* 109 B.

2. *Historia,* 447 B-C; *Vita,* III A-B.

3. *Historia,* 447 C-D ; 450 B ; 451 A. La condition mise ai retour d'Anselme : so soumettre et obéir on tout ù la volonté du ro (» regiae voluntati in cunctis subdi et oboedire», 450 B), étal inacceptable.

4. *Historia,* 444 A-451 B. Cependant le pape fait preuve d'espri do conciliation. Il accorde quelques privilèges au roi ot no le frapp pas de l'excommunication qui atteint tous ceux qui participe!) à l'investiture conférée par les laïques : « Papa nonnullos paterno usus, interdictis omnino Ecclesiarum investituris, regi concessli eumque ab excommunicatione, quam antecessorem suum feciss superius diximus, immunem ad tempus constituit » (445 A-B) cf. *Epistola* 305, éd. Schmitt, IV, p. 226-228.

5. *Historia,* 446 C-448 A.

plus faire plier Beauclerc et redonner l'avantage à Anselme. Pour éliminer plus facilement ce qui pourrait s'opposer à son entreprise d'expansion en Normandie, le roi se réconcilie avec l'archevêque en exil. Il s'engage de nouveau dans la voie des égards et de la négociation*. Des prélats d'Angleterre se rallient plus nombreux au primat de Cantorbéry[1]. Intervenant à son tour, Paschal II, tout en maintenant le principe de l'interdiction des investitures des clercs par les laïcs, permet à Anselme de recevoir dans sa communion ceux qui ont été investis de cette manière et ceux qui les ont consacrés dans de telles conditions[3].

Les dernières années

Anselme rentra donc à Cantorbéry au début de septembre 1106[4]. Le concile de Londres allait bientôt confirmer ce retour à la paix, élaborer un plan de réformes, et le roi, qui venait de terminer la conquête de la Normandie, allait rendre à l'Église d'Angleterre ses biens et sa liberté[5].

1. *Historia,* 451 B-464 A. Anselme, tout en acceptant avec reconnaissance les égards du roi, rappelle avec fermeté les points litigieux qui ont altéré leurs rapports : spoliations, exils, tentatives pour séparer l'archevêque du pape (454 C-455 C).

2. *Historia,* 457 D-459 A *(— Epistolae* 386 et 387, éd. Schmitt, V, p. 329-331) donne le texte de la lettre des évêques et celui de la réponse d'Anselme : les évêques demandent à Anselme de rentrer vite et lui promettent obéissance. On se souvient que les prélats eux-méines s'étaient joints aux nobles pour conseiller à Anselme do quitter l'Angleterre. Mais les maux dont le royaume eut à souffrir en l'absence de l'archevêque effrayèrent ses ennemis eux-mêmes et les firent souhaiter son retour. On trouvera la description do ces maux de tous ordres dans les passages suivants : *Historia,* 448 B· 450 B ; 453 C-454 C ; 469 D-471 D.

3. *Epistola* 397, éd. Schmitt, V, p. 340-342.

4. *Historia,* 464 A-B; *Vila,* 113 D.

5. *Historia,* 465 C-469 B. Anselme peut écrire à Paschal que le roi a adopté une conduite exemplaire concernant le problème des

Une affaire, pourtant, devait encore assombrir la vieillesse d'Anselme : la nomination de Thomas au siège d'York. L'archevêque consacra ses dernières forces à la défense des droits et des privilèges de son siège, à la réforme des mœurs de son clergé, au maintien des décisions romaines, à l'administration de son diocèse et à la composition de ses derniers traités. Il mourut le 21 avril 11Ô9[1].

II

Le caractère d'Anselme

Rectitude

De toute évidence les étapes de la vie d Anselme, que nous venons de rappeler, ne livrent pas l'essentiel de sa personnalité. Il fut engagé malgré lui dans les luttes d'un siècle de fer, et c'est seulement par devoir qu'il y prit la part active que l'histoire nous révèle. En réalité, il n'eut jamais d'ambition au sens temporel et dominateur de ce terme : la fermeté qui le fit condamner les investitures des clercs par les laïques, et promouvoir la réforme de l'Église, procède d'une conscience rigoureuse de ses obligations de chef spirituel, responsable des âmes chrétiennes, sous la direction et dans la communion du pape légitime. A cet égard, son attitude peut être définie comme la mise en acte des idées de devoir, de justice, de vérité, de droiture ou de rectitude, qui tiennent dans ses écrits une place si importante[2].

investitures (*Historia,* 469 A-B ~ *Epistola* 430, éd. Schtnitl, V, p. 376) ; cf. *Vila,* 114 A-C.

1. *Historia,* 469 C-480 B ; cf. *Vila,* 114 C-116 A.

2. Sur ces idées de *rectitudo,* de *reclus ordo.* de *debitum,* de *jus* et do *veritas,* voir P. Rousseau, *Œuvres philosophiques de saint Anselme,* coll. *Bibliothèque philosophique,* Paris, s.d. [1947], p. 29-37, et ci-dessous, p. 121-130, 137-140 et les textes cités p. 265, n. 1, par ox.

Étude et contemplation

À l'inverse de Lanfranc qui s'est manifestement complu dans les tâches de l'administration ecclésiastique[1], Anselme aurait voulu rester moine et professeur. Eadmer nous dit même clairement que le désir d'enseigner et de faire carrière dans une chaire illustre faillit l'amener, pour n'avoir pas de rival, à quitter Le Bec où enseignait encore Lanfranc. Plus tard, il devait ironiser lui-mêrne sur cette ambition « séculière », incompatible avec le renoncement du cloître[2]. Il est sûr néanmoins que l'enseignement, la méditation, l'étude et le calme lui ont toujours beaucoup mieux convenu que les besognes administratives et l'âpreté des contestations avec les chefs temporels.

Répugnance aux lâches administratives

Pour échapper à ces tâches qu'il n'estime pas de sa compétence, il offre à deux reprises au moins sa démission d'archevêque et demande au pape de le remplacer. Les raisons de son geste sont toujours les mêmes : retrouver la tranquillité du cloître, prier, enseigner et méditer. De ce point de vue, il semble que la longueur des deux exils d'Anselme ait moins contrarié

1. Parlant du l'accession de Lanfranc à l'épiscopat et de la résistance qu'il opposa lui-même à sa propre nomination, Ch. de Rémusat (o. *c.,* p. 65) va jusqu'à dire : · On a peine à croire tout à fait sincère cette répugnance (de Lanfranc) pour la dignité épiscopale, et cependant il serait injuste de n'y voir qu'une hypocrite affectation ... Qui donc n'a vingt fois refusé le pouvoir avec la certitude de l'accepter, pourvu qu'on insistât ; et qui n'en a dit assez, avant de le prendre, pour se persuader suffisamment qu'il y avait été contraint ? » Mais Rémusat ne dit rien de semblable pour Anselme, dont la promotion épiscopale ne suscita pas moins de résistance de sa part que n'en avait opposé Lanfranc à sa propre promotion (o. *c.,* p. 109-116).

2. Vite, 53 A-B : « Haec ut ludens ipsemet referre solebat, secum meditabatur, addebatquc : Necdum eram edomitus, necdum in me vigebat mundi contemptus. ·

en lui l'homme et l'ancien moine que l'archevêque de Cantorbéry. Il souffre certes, et très profondément, des maux de son diocèse abandonné à tous les abus. En revanche, il met à profit les loisirs qui lui sont imposés pour retrouver, dans la mesure du possible, les conditions du travail intellectuel et spirituel : dans les abbayes qu'il visite et qui l'accueillent, chez Hugues, archevêque de Lyon, à Schlavia, au Bec même où il retourne à plusieurs reprises* l'ancien moine retrouve son vrai milieu et semble bien s'y complaire[1].

Cette attitude peut s'expliquer d'une manière presque; physiologique. Les tâches administratives, les discussions- et les oppositions violentes qu'elles entraînent, rendent l'archevêque malade, tant elles troublent son souci de justice et de vérité : « Il ne pouvait pas supporter avec égalité d'âme les besognes séculières, mais s'y dérobait par tous les moyens dont il disposait. Si toutefois survenait; une affaire qui rendît sa présence nécessaire, autant qu'il tenait à lui, il n'acceptait de considérer que la seule vérité et ne supportait pas qu'on fît peser sur quiconque la- moindre injustice ou le moindre préjudice. Si, comme il arrive, de vaines clameurs, des heurts, des contestations venaient à s'élever, il s'efforçait ou de les apaiser ou dé s'éloigner assez vite. Car, s'il n'agissait pas ainsi, le dégoût le faisait aussitôt défaillir *(taedio affectus slalim anime deficiebat)* et lui apportait en outre une grave indisposition physique *(insuper gravem corporis aegritudinem incur rebai).* Lui connaissant cette faiblesse habituelle, nous fûmes souvent obligés de l'arracher du milieu de la foule ;

1. Le reproche qui fut fait à Anselme de ne pas rejoindre assoi vite son diocèse, est certainement injustifié, étant donné les conditions inacceptables que mettaient les rois à son retour. Toutefois si l'altitude d'Anselme reste inattaquable sur le plan des principes on peut concevoir de la part d'un évêque exilé des comportement! plus actifs que le sien.

lui proposant alors quelque question tirée de la sainte Écriture *(aliquam ex dioina pagina quaestionem),* nous rendions à l'instant son corps et son âme à leur état normal, comme si nous leur avions administré un médicament salutaire *(quasi salubri antidoto medicatum, in consuetum statum reduximus)*[1]. » On peut difficilement imaginer répulsion plus vive pour « les affaires du siècle *(saecularia negotia)*[2]», et l'on comprend qu'Anselme se soit complètement déchargé sur Baudouin de toutes les préoccupations domestiques : cette libération des charges matérielles lui rendait la confiance et la sécurité nécessaires à l'exercice des disciplines de l'esprit et de la contemplation[3].

Une telle volonté de retraite aurait pu entraîner pour Anselme une sorte de stérilité de son activité épiscopale. Et il est. vrai qu'il ne possède pas, dans l'ordre pratique, cette vivacité, cette imagination, cet esprit d'entreprise qui fout plier les hommes et modifient rapidement les situations. Il a réellement gardé, comme évêque, un comportement de moine : son rythme est lent, et il obéit plus volontiers qu'il ne commande. Le secret de sa fermeté et, finalement, de sa réussite, réside certainement dans son accord foncier avec les papes Urbain II et Paschal II. Son « caractère » a été, pour ainsi dire, le reflet du leur, et toute la force de sa conduite lui est venue du sentiment profond qu'il restait dans la « rectitude » en pensant et en agissant comme eux. Extraordinaire exemple d'un spéculatif qui finit par s'imposer dans le domaine de l'action, où mille difficultés l'ont contrarié et pour lequel il no ressentait vraiment aucun attrait.

1. *Vila,* 87 D-88 A.

2. *Vila,* 87 D : par « affaires du siècle », il faut entendre essentiellement celles qui regardent l'administration de l'Église et ses rapports avec les pouvoirs civils.

3. *Vila,* 88 B : « Igitur securitate potitus, spiritualibus disciplinis et contemplationi operam dabat. »

Un évêque théologien

Gar, si ses lettres portent inévitablement la marque de ses préoccupations de chef d'église (préoccupations qui intéressent souvent de manière directe scs correspondants), il est remarquable que de tels sujets soient à peu près exclus de scs traités. Comme bien d'autres Anselme aurait pu s'attacher à l'étude approfondie des problèmes concrets que lui imposait son rôle d'évêque, essayer d'en donner une présentation méthodique, voire d'en dégager les implications juridiques, philosophiques ou théologiques. Or, même durant son épiscopal, il s'est limité à des problèmes strictement spéculatifs[1]. Son premier voyage à Rome interrompt à peine la rédaction du *Cur Deus homo,* commencée en Angleterre et terminée à Schlavia[2]3 Au concile de Bari, Anselme développe et défend, en théologien, la doctrine latine de la Trinité qu'il a déjà soutenue en face de Roscelin[2]. En revanche, on souligne son silence, ou, du moins, sa réserve pendant le concile de Rome où est traité et tranché le problème des investitures, dont la brûlante actualité aurait pu suscité plus de réactions de la part de l'archevêque de Gantorbéry[4]5 Jusqu'à sa mort, Anselme restera fixé de cœur et de pensée[6] sur les préoccupations strictement spéculatives du théologien du Bec, il recherchera sans faiblir les « raisons de sa foi » et leur cohérence réciproque[6]. Son seul regret, lorsqu'arrive sa fin, est de ne pas avoir eu le temps

1. Les titres de ses œuvres, que nous donnons ci-dessous {p. 43-44), sont très significatifs à cet égard.

2. Cf. ci-dessus, p. 19 et, ci-dessous, p. 48-51.

3. Cf. ci-dessus, p. 19.

4. Cf. *Historia,* 415 B-416 A. Il est possible de donner une autre explication de l'attitude d'Anselme : par délicatesse, il veut évitel de charger lui-même Guillaume ; il prie le pape de ne pas l'excommu nier nommément (415 D).

5. Nous essayons de préciser plus loin (p. 75-99 et 174-181) le« caractères de la méthode d'Anselme.

d'éclairer le problème de l'origine de l'âme, dont «il ne sait si, après sa mort, quelqu'un pourra parvenir à le résoudre[1]».

de cœur

Ce génie spéculatif engagé au milieu des barbares sut montrer en toutes circonstances d'étonnantes qualités de cœur. Ce fut là, certainement, l'un des éléments, non le moindre, de son influence et de son autorité.

a) *L'éducateur.*

Éducateur, il veut qu'on traite l'enfant comme une personne, avec les égards dus à une personne. Or une telle attitude est impossible sans un peu de psychologie et beaucoup d'amour : « Vous ne cessez de fouetter [les enfants]? Mais quand ils sont adultes, que deviennent-ils? [...] Nous exerçons sur eux toute espèce de contraintes pour qu'ils progressent, et cela ne nous avance à rien [...]. Vous les pressez de toutes parts par tant de contraintes, en les terrorisant, en les menaçant, en les fouettant, qu'il ne leur est plus possible de garder

1. *Vila,* 115 B. Concernant le génie intellectuel d'Anselme, il nous semble que l'article de P. Richard *{Anselme de Cantorbéry,* dans *DHGE,* III, 1924, col. 477-478) force un peu les choses en affirmant : « Le trait distinctif de ce génie était l'art de se servir de ce symbolisme, pour remonter sans effort du monde visible au monde invisible. (Suit une citation do Ragey, *Histoire de saint Anselme,* II, ch. XV.) De celte méthode découlait la preuve par comparaison, dans laquelle il excellait. Les exemples empruntés au monde sensible revêtent ses discours d'une grâce persuasive avec une piquante originalité. Il s'en sert pour expliquer familièrement les questions les plus élevées de la philosophie et de la théologie. » Anselme certes, comme à peu près tous les penseurs du Moyen Age (et de tous les temps), use de symboles. Mais il n'y a pas chez lui une symbolique systématique et consciente de type platonicien, comme pourrait le laisser entendre le début de la citation. Des symboles comme illustration agréable, à des lins pédagogiques, sans doute ; comme attitude, comme « trait distinctif » du génie d'Anselme, il ne semble pas.

la moindre liberté [...]. Il en résulte qu'ils ne sentent eu vous aucun amour, aucune pitié, aucune bienveillance, aucune douceur à leur égard, et qu'ils ne croient plus qu'il y ait rien de bon en vous, mais que tout ce qui vient de vous procède de la haine et de l'envie que vous leur portez [...]. Retenez ceci : de même qu'un corps faible et un corps fort demandent une nourriture qui corresponde à leur qualité, pareillement une âme faible et une âme forte demandent une nourriture qui corresponde à leur capacité. L'âme forte trouve sa joie et son aliment, dans une nourriture solide qui consiste à supporter les épreuves, à ne pas convoiter le bien d'autrui, à présenter l'autre joue à celui, qui nous giftle, à prier pour nos ennemis, à aimer ceux qui nous haïssent, et bien d'autres choses de ce genre. Mais l'âme faible et encore tendre dans le service de Dieu a besoin de lait, c'est-à-dire de la douceur des autres, de leur bonté, de leur indulgence, de leur aide joyeuse, de leur support charitable, et de bien d'autres choses de ce genre! Si vous savez vous adapter ainsi à vos sujets, aux forts et aux faibles, par la grâce de Dieu, autant qu'il tient à vous, vous les gagnerez à Dieu[1]. »

Ces conseils sont destinés à un abbé qui n'avait guère le sens de l'éducation des jeunes. Mais, pour pratiquer de telles consignes. Anselme n'a pas attendu d'avoir à les donner : Osberne[2], Boson[3], le jeune Lanfranc[4] et bien d'autres onti

1. *Vila, 67* C-68 D.

2. *Vita,* 56 D-58 D : Anselme définit bien l'adolescence comme un ftgc de transition qui doit être traité comme tel : « Medius horurq [sc. : infantiae et senectutis] adolescens et juvenis est, ex teneritudine atque duritia temperatus » (59 B).

3. *Vila,* 79 B-80 A.

4. Le neveu de l'archevêque de Cantorbéry. A ce sujet, Ch. de Rémusat fait la remarque suivante : « Anselme est moins sévère (que Lanfranc, oncle du jeune homme et archevêque di Cantorbéry). Ses principes le sont bien, mais son ton ne l'est pas el le rigorisme do scs scrupules est tempéré par la tendresse de son âme. Il prescrit souvent à ses fidèles des perfections impossibles.

été formés et sauvés par lui. Sa méthode est simple : la compréhension, la bienveillance, une attention affectueuse et patiente lui attachent d'abord les jeunes ; ensuite, il les conduit insensiblement ὐ se juger eux-mêmes, à se corriger et à se former, dans une conscience toujours plus claire de leur responsabilité et de leur liberté1.

b) *L'ami.*

Anselme ne se sent pas seulement obligé de comprendre et d'aimer ses jeunes disciples. II ressent aussi très vivement les devoirs que lui imposent la confiance et l'affection de tout son entourage. Rien n'est plus touchant, à cet égard, que l'insistance avec laquelle l'archevêque nouvellement promu s'applique à convaincre de sa fidélité totale ses correspondants du Bec, de Normandie et d'ailleurs : il n'a pas brigué l'épiscopat ; on l'a pour ainsi dire contraint ; il a été jusqu'au bout de la résistance permise et souffre beaucoup d'avoir dû quitter des frères et des amis. Un tel souci de justification personnelle pourrait paraître puéril, voire choquant. En réalité il s'explique fort bien dans une âme sensible comme celle d'Anselme, à un moment où, élu évêque contre son gré. il veut à la fois éviter le scandale de tous et garder intactes les affections qu'il s'est acquises2.

mais *il se désole quand il craint de n'tlrc pas aimé* (c'est nous qui soulignons) ... Je sais qu'il tout toujours rabattre quelque chose des doucereuses hyperboles de sensibilité et d'amour que l'usage permet aux prêtres qui écrivent, mais l'onction d'Anselme est de cœur et non de style › *(Sain! Anselme de Canterbury,* o. *c.,* p. 79). On se ralliera facilement au jugement de Rémusat si l'on compare le ton de la lettre qu'adresse Lanfranc à son neveu *(Episl.* 31, éd. Schmitt, III, p. 139) et celui des lettres qu'Anselme écrit ou jeune Lanfranc *(Episl.* 75, *ibid.,* p. 197 ; et même *Episl.* 137, *ibid.,* p. 281-283, où Anselme se montre pourtant sévère pour son correspondant : cf. encore *Episl. 4,* 26-31, *ibid.,* p. 105).

1. Sur tous ces points, nous renvoyons aux lettres et aux exemples cités par S. Vanni Rovighi, o. *c.,* p. 27-30.

2. S. Vanni Rovighi *(o. c.,* p. 34-35) a fort bien analysé ce double

Ce besoin d'amitié s'étend d'ailleurs spontanément à toutes les relations d'Anselme[1]. Il supporte difficilement l'hostilité des rois d'Angleterre. Sans doute, devant des abus et des injustices manifestes, il leur tient le ferme langage de la justice et du blâme. Mais on sent l'archevêque intimement peiné : sa douleur n'a rien d'« officiel », de théâtral ni de feint ; elle le pénètre jusqu'au fond du cœur et le paralyse. Les souverains, d'ailleurs, connaissent très bien la sensibilité d'Anselme, et il semble qu'ils ne se soient pas fait scrupule d'y faire appel. Déjà, c'est par des arguments du cœur que Guillaume fléchit les résistances de l'abbé du Bec à accepter l'épiscopat. C'est également au creur d'Anselme que s'adresse le nouveau roi, Henri II Bcauclerc, pour le presser de rentrer en Angleterre, d'intervenir en sa faveur lors des difficultés dynastiques qui suivent son accès au trône, et de faciliter son mariage avec Mathilde. Il ose meme confier à l'amitié de l'archevêque de fléchir le pape sur la question des « investitures », alors que ce point litigieux vient précisément de les opposer de la manière la plus radicale[2].

Mais Anselme cède souvent quand on s'adresse à son cœur. Il ne voit même pas, ou il ne veut pas voir, les pièges qu'on peut lui tendre ; on le trouve toujours naturellement et délibérément confiant, même si cette confiance peut revêtir les apparences de la naïveté. Ce connaisseur d'âmes sait que la douceur, la bienveillance et la patience

sentiment : ‹ Una ragione délia sua apologia (il s'agit d'Anselme}, la dà Anselmo stesso : per evitare lo scandalo, perché ai crisf.iani più deboli nuoce il credere che i pastori siano in difetto ; ma credo ci sia anche un altro motivo : il bisogne di comprensione, di aiTetto, di amicizia proprio del suo temperamento. Anselmo non puô chitidersi, puô accettare tutti i mali, ma non la solitudine spirituale, o almeno fa tutto quello che puô per evitarla » (p. 35).

1. Dans lesquelles il faut évidemment inclura sa propre famille: toute lu correspondance d'Anselme est significative à cet égard.

2. Cf. ci-dessus, p. 17-23.

viennent souvent à bout du mal, et cette pensée lui fait accepter le risque d'être souvent trompé[1]. La vie même d'Anselme a d'ailleurs prouvé que ce risque vaut d'être couru : longtemps joué par l'habile Henri II, l'archevêque finit par rentrer en Angleterre, à la demande instante du roi, et règle très vite, à l'avantage de l'Église, la plupart des problèmes qui avaient jusque-là suscité la cupidité et les exactions des souverains[2].

c) *Le pasteur.*

Le comportement d'Anselme lui permet, en outre d'approcher vraiment le peuple. Sa simplicité lui ouvre facilement les cœurs et sa sympathie toute spontanée lui vaut de mieux comprendre ses fidèles britanniques que ne l'a fait son compatriote, son maître et ami, Lanfranc[3]. Aux yeux de tous, il est l'homme de la sainteté et de la sagesse[4,5] et cette qualité, qui le rend aussi très humain, lui conquiert l'affection des humbles. Les «païens» eux-mêmes viennent à lui, tellement ils le trouvent accessible et bon[6].

1. *Vita,* 88 D : « Ille autem in patientia sua scions possidere animam suam (cf. *Luc* 21, 19), cum his qui oderunt pacem orat pacificus *(Ps.* 120 119, 6, et non 109, 7, comme l'indique Migne par erreur), verba mansuetudinis et pacis semper reddens impugnatoribus suis, cupiens malum illorum in bono vincere (cf. *Hom.* 12, 21). » Λ Baudouin qui lui fait observer qu'on le trompe très souvent, il répond : «Je l'avoue, j'aime mieux être trompé en croyant du bien de ceux (qui me trompent), même si, à mon insu, ils sont mauvais, plutôt que de me tromper moi-même, en croyant du mal de ceux-là mêmes dont je n'ai pas encore la certitude qu'ils ne sont pas bons. » *(Vita,* 89 B).

2. Cf. ci-dessus, p. 22-23.

3. *Vita,* 74 B-76 A, par ex. : Anselme fait admettre par Lanfranc la légitimité du culte que les Anglais ont voué à saint Elphegus, que Lanfranc hésitait à reconnaître comme martyr.

4. *Vila,* 74 B ; Lanfranc, pour sa part, est considéré comme homme do science et d'administration.

5. *Vila,* 102 A-R oppose la *majestas* du pape qui se laisse approcher des seuls riches, à *Vhumanilas* d'Anselme qui accueille tout le monde :

Bienveillance et autorité

Son parti pris de bienveillance le faisaït ménager tous ceux qui pouvaient l'être : non seulement les fidèles, les « païens », le roi, mais aussi, ce qui n'était pas plus facile, les dignitaires de l'Église. Son attitude avec l'archevêque d'York, Thomas, fut, il est vrai, extrêmement ferme, presque dure. Mais Anselme, déjà vieilli, vit dans la conduite de Thomas une menace directe contre les règles de l'Église, que le concile de Londres venait à peine de rétablir ; croyant son œuvre menacée, au moment où il n'allait peut-être plus pouvoir la défendre, il voulut frapper un très grand coup pour empêcher que ne soit entamé un ordre chèrement acquis et encore mal affermi[1]. En revanche, une fois réglé selon les consignes papales le statut canonique de chacun, l'accueil et le dévouement de l'archevêque ne connaissent pas de réserve. C'est d'ailleurs l'unanimité des évêques d'Angleterre, informés pourtant des idées d'Anselme, qui l'a réclamé ou tout au moins désiré pour le siège de Cantorbéry. En dépit des

« Multi ergo quos timor prohibebat ad papam accedere, festinabant ad Ansolmum venire, amore ducti qui nescit timere. Majestas enim papao solos admittebat divites, humanitas Anselmi sino personarum acceptione suscipiebat omnes. Et quos omnes ? Paganos etiam ut de Christianis taceam. » Nous sommes au siège de Capoue ; les « païens » dont il s'agit ici sont en réalité des Musulmans qui combattent sous les ordres de Roger, comte do Sicile. Eadmor affirme qu'ils se seraient convertis au christianisme en très grand nombre sous l'effet des prédications d'Anselme, si leur chef ne les en avait empêchés : « Quorum etiam plurimi, velut comperimus, se libenter ejus (sc. ; Anselmi) doctrinae instruendos submisissent, ac Christianae fidei jugo sua per eum colla injecissent si crudelitatem (Migne : *credulitatem)* comitis sui pro (Mignk : *per)* hoc in se saevituram non formidassent » (102 C). Nous empruntons les deux corrections de la fin du texte de Migne à l'édition do Martin Ruie, dans *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores,* or *Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ayes,* 81, Londres, 1884, p. 395.

1. *Historia,* 474 B-480 B.

intrigues qu'ils uni pu susciter ou favoriser pour obtenir son second exil, en dépit des calomnies dont on a pu le charger durant son absence, ils n'ont pas réussi à lui retirer leur propre estime ni leur confiance : ils le savent juste et intransigeant sur les principes qui doivent assurer l'ordre et la liberté de l'Église, mais ils le savent aussi bienveillant pour les hommes, sans ambition personnelle et sans rancune. Par là s'explique la lettre collective par laquelle, à la fin de son second exil, ils le pressent de rentrer et de redevenir leur chef[1].

Accord des antinomies

On s'étonne de trouver réunies, dans un même personnage, des composantes qui, de prime abord, sembleraient devoir s'exclure. L'invincible attrait d'Anselme pour le cloître, pour le silence et la méditation, devait en apparence lui interdire le ministère actif, et plus encore, les charges, alors si complexes et si périlleuses, de l'épiscopat : or nous savons qu'il sut réussir dans chacune de ses tâches. Sa rigueur logique, obstinée en toute circonstance à ordonner les articles de foi selon des schèmes et par des moyens strictement rationnels[2], semblait devoir l'isoler des hommes, ou, du moins, rendre plus difficiles ses contacts avec eux. Mais l'histoire atteste précisément le contraire : personne ne fut plus aimé que lui[3] ; personne, non plus, ne sut mieux que lui susciter cette affection par un comportement de bienveillance, de patience, de compré-

1. Cf. ci-dessus, p. 23, n. 2.

2. Nous précisons cette notion de raison et de rationalité selon saint Anselme : ci-dessous, chap. II, ni : «Méthode du *Cur Deus homo :* son exposé ».

3. Outre les textes déjà cités, cf. *Vila* 60 A : «... talem se cunctis [Ansclmus] exhibuit, ut ab omnibus loco charissimi Patris diligeretur » ; 77 B-C : ‹ Pro sua igitur excellenti fama Ansclmus lotius Angliae partibus notus, ac pro reverenda sanctitate chorus cunctis effectus (Migne : *effcclu}* ». Correction d'après l'éd. de Martin Rule, p. 355.

hension, d'« humanité ». Ces antinomies posent un problème : comment ont pu se concilier, dans un seul caractère, ces éléments d'apparence contradictoire?

a) *Le* « /afin ».

Sans y voir une explication suffisante, peut-être n'est-il pas interdit de rappeler ici les origines d'Anselme^ C'est un Valdotain, né à Aoste, d'un père lombard] et d'une mère valdotaine. Il n'est pas impossible· qu'il tienne de sa race cette singulière alliance de rigueur] et d'affectivité[1]. Génie essentiellement latin, il garde en] tout l'obsession de la preuve : de la preuve «rationnelle»,· lorsqu'il s'agit de la foi ; de la preuve «affective», quand il s'agit de lui-même. Car, si la déduction logique peut et. doit établir la « nécessité » de la vérité, l'affection qu'il, donne et celle qu'il désirc inspirer, doivent lui être à luH même sa meilleure justification humaine[2]. C'est là le *rectus ordo,* la *juslilia,* la *veritas* ou la *recliludo.*

b) *Le moine.*

En deuxième lieu, la formation monastique semble avoid accusé chez Anselme le goût de l'étude et de la médi-l tation, déjà manifeste au temps de son enfance[3]. Ett revanche et corrélativement, on doit convenir que cette] meme formation a quelque peu entravé son initiative pratique, l'a même franchement détourné de l'action, desj

1. Sur cette « Savoie ancienne » où doit être située l'Aoste, patrii de saint Anselme, et sur son influence sur l'esprit ansclmicn, on verra l'élude de B. Secret (« Saint Anselme, bourguignon d'Aoste », *l. c.,* p. 561-570) qui, beaucoup plus et autrement que nous ne le faisons ici, ‹ explique › l'homme parson ascendance et par son pays.'

2. Ce qui ne veut pas dire qu'Anselme ait l'habitude do mêler! ces doux ordres de « preuves » : nous verrons, au contraire, sur l'exemple du *Cur Deus homo,* qu'il est capable de composer un grandi traité en s'en tenant aux seules « raisons nécessaires ».

3. *Vila,* 50 B-51 D. On sait que, si la maladie et son père ne l'en avaient pas empêché, Anselme serait entré au monastère ù quinze ans.

besognes « séculières » en particulier. Anselme archevêque a toujours aspiré à retrouver la vie du cloître, une vie spirituelle « logique », exempte des embarras et des «irrationnels» du «siècle»[1]. Au bout du compte, cependant, sa formation monastique l'aura plus aidé que desservi, même pour son comportement « dans le siècle ». Elle lui a laissé, en effet, deux règles dont no s'est jamais écartée sa conduite d'archevêque : l'absolue subordination au pape légitime pour tout le spirituel ; la supériorité du spirituel sur le temporel[2]. Vis-à-vis du pape, Anselme sera comme le moine avec son père abbé, et cette confiance totale explique, pour une large part, l'unité et, finalement, le succès du comportement épiscopal de saint Anselme.

Mais ni l'obéissance au pape, ni l'origine d'Anselme ne donnent une explication suffisante de cette personnalité où s'allient des éléments si divers, voire si opposés. Impossible ou désastreux chez d'autres, cet ensemble de contrastes a réussi chez Anselme. Pourquoi?

c) *Le* a *secondaire* ».

11 semble, paradoxalement, que la cohésion de cette personnalité ait été favorisée par ce qui a fait son

1. *Historia,* 410 B-G : «Considerans itaque Anselmus apud 80 quantum *mentis inquietudinem ei perturbationem fuerit passus in Anglia,* ct quomodo nullus, exceptis aliquibus monachi», cum gratia fructificandi Deo, audire voluerit, *quantaque mentis tranquillitate politus, et quam fructuoso studio* sit a cunctis auditus postquam exivit de Anglia, omni desiderio fervebat curam Angliac cum pontificatu deserere et eis perpetim abrenuntiaro. » Et il ajoute, pour légitimer son projet, quo tout accord avec Guillaume sera toujours impossible : « Huic quoque desiderio non parum roboris impendebat, quod omnium dubietate sublata videbat impossibile fore suos et Wilhelrni regis mores in unum amplius concordare · (410 C). On ne saurait mieux sc justifier à soi-même la tentation de l'abdication.

2. Ce qui n'entratne pas l'ingérence du spirituel dans le temporel, ainsi que le précise Anselme lui-même, en promettant obéissance à Guillaume pour tout ce qui regarde le temporel : « Ego te volo terrenum habere dominum et defensorem. › *(Historia,* 370 D-371 A).

apparente faiblesse. Caractériellement, Anselme fut, sans aucun doute, un « secondaire », et c'est parce qu'il a pu rester un homme de méditation et de réflexion, qu'il n'a pas échoué dans le domaine de l'action et de l'administration. Moins maître de lui, il eût peut-être été dévoré par des adversaires plus habiles ; plus absorbé dans des tâches qui ne lui convenaient pas, il y aurait peut-être perdu santé et sérénité. Cette espèce de recul vis-à-vis de sa fonction, ses dérobades même et ses abandons passagers ont sans doute plus et mieux fait, dans cette conjoncture délicate, qu'une obstination et une tension de tous les instants. Anselme a su garder assez de clairvoyance et de détachement pour laisser mûrir une situation jusqu'au point où il a pu s'en rendre maître.

d) *Le mystique.*

Mais, quelle qu'ait pu être son intelligence humaine des problèmes de son temps, Anselme n'a pas voulu les aborder ni les résoudre par lui-même, pas plus qu'il n'a voulu résoudre lui-même le problème de sa propre conduite. Évêque, théologien et mystique de surcroît, il devait refuser de rien trancher à niveau d'homme ; tout devait être traité et résolu avec Dieu, dans la méditation et la contemplation. L'ordre juste *(reclus ordo)* que lui révélait cotte intimité divine devenait la règle aussi bien de sa conduite personnelle que du gouvernement de son abbaye ou de son diocèse. Et toutes les virtualités de son caractère : rigueur dialectique, affectivité, réserve, autorité, se trouvaient d'instinct aimantées et coordonnées par cette règle de vérité reçue d'en-haut[1]. Les problèmes de la conduite furent exclusivement posés et résolus au niveau de la contemplation, ou, en donnant

!. De ce point de vue et sans préjuger la question des dépendances historiques réelles cl directes, on pourrait parler d'un « platonisme » anselmien.

à cette expression son sens le plus large, au niveau de la « révélation ».

Or. cette révélation peut être plus ou moins manifeste, plus ou moins efficace, selon la qualité de celui qui la sollicite. Plus précisément, c'est la qualité de l'union au Révélateur qui mesure la qualité de la révélation. Dès lors, on comprendra que la personnalité d'Anselme laisse plus facilement découvrir son ultime secret dans ses *Prières* et ses *Méditations* que dans le reste de ses œuvres. Celles-ci, en effet, présentent toujours une part de convention ; elles se plient la technique d'un genre ; elles acceptent, en particulier, une armature et des procédés rationnels qui peuvent masquer l'excellence des vérités qu'elles recherchent ; enfin, elles présentent inévitablement ces vérités comme objectives, indépendantes et, pour ainsi dire, étrangères, par rapport à l'auteur qui les expose. Dans les *Méditations* et les *Prières,* au contraire, c'est Anselme lui-même qui se livre directement, se juge et se « refait», dans un vivant dialogue avec Dieu, le Christ, la Vierge et les Saints. En les écoutant avec intelligence et amour, il a réalisé, par voie d'imitation et d'assimilation, l'harmonie interne de sa propre personnalité. Plus exactement, c'est la grâce d'en-haut qui sut unifier en lui les composantes les plus diverses, voire les plus antinomiques, de son caractère, pour les orienter, avec une efficacité plus qu'humaine, vers la double et inséparable tâche de sa mission dans l'Église et de sa sanctification personnelle. D'un mot, c'est parce qu'il sut être un mystique qu'Anselme a réussi1.

1. Sur ce point, les vues de A. Stolz nous semblent pleinement justifiées. Ajoutons, toutefois, que cet accord de principe laisse entière la question de savoir quel sens et quelle portée il convient d'accorder aux «démonstrations· d'Anselme dans ses traités de caractère technique : cf. A. Stolz, « Zur Théologie Anselms im Proslugion », dans *Catholica* 2, 1933, p. 1-21 ; · Vers esse im Proslogion des hi. Anselm », dans *Scholaslik,* 9, 1934, p. 400-409 ; · Das Proslogion des

III

Les écrits de saint Anselme

Deux remarques s'imposent concernant, les œuvres d saint Anselme. La première porte sur leur contenu la deuxième sur leur date respective ou relative.

Contenu authentique

L'édition de G. Gcrberon, reproduit dans la Patrologie latine de Migni comporte un bon nombre d'œuvn douteuses ou apocryphes que les critiques se sont effort* d'identifier, et que la récente édition de F. S. Schmitt a éliminées[1]. Inversement, plusieurs pièces ignorées jusqu'ic ou absentes du *corpus* anselmien, ont, elles aussi, p'ôi aux critiques le problème de leur authenticité. C'es d'abord le *Libellus « Cur Deus homo »,* considéré pa E. Drüwé comme un premier jet du traité qui nous es resté sous ce nom, et édité par ses soins en 1933[2]. Pou

bl. Anselm », dans *Hernie Bénédictine,* 47, 1935, p. 331-347 ; et surloi *Anselm von Canterbury. Sein Leben, seine Bedeutuny, seine Jlaup œerke,* .München, 1937.

1. Pour ces œuvres douteuses ou apocryphes, voir J. Bainvk: art. *Anselme de Cant, (saint),* dans *DTC,* 1,2, 1931, col. 1330-133 (l'article est antérieur à 1902, date de *VImprimatur)* M. Mahler, art. *Anselme de Cant, (saint),* dans *DS,* I, 1937, col. 695 696 : cet article envisage surtout les œuvres spirituelles attribuée à Anselme et reproduites par l'édition de G. Gcrberon. Les travail de Dom A. Wilmart ont prouvé l'inanthenticité d'un bon nombre d ces œuvres. Pour le détail de ces démonstrations, nous renvoyons à c travaux eux-mêmes dont on trouvera la liste dans notre bibliographi et dont MShler résume et adopte les résultats *(art. cil.,* col. 692-696).

2. E. Druwé, *Libri sancti Anselmi ‹ Cur Deus homo · prima forn inedita, delexil adjeclisque commentariis criticis edidit ...,* Roma 1933 *(Analecta gregorlana,* vol. III). L'auteur avait déjé annon< son travail dans son article : « La première rédaction du *Car De*

les raisons que nous rappelons plus loin, les critiques ont finalement rejeté l'authenticité ansehnienne de cette œuvre1. En revanche des fragments laissés à l'état de *membra disjecta,* rassemblés et publiés par Schmitt sous le titre *De poleslate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate*2 répondent à des questions précises expressément formulées par Anselme dans le *Cur Deus homo*3 ; le style et les idées de ces fragments correspondent assez bien à la manière d'Anselme, et Schmitt n'a pas hésité à lui en attribuer la paternité4. Un troisième ouvrage, le *De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum,* a été attribué à saint Anselme par Jean de Ripa. Mgr A. Combes a consacré à ce problème une étude aussi méthodique et minutieuse dans ses démarches que modeste dans sa conclusion5 : l'authenticité ansehnienne

homo de S. Anselme. Le *Libellus Anselmi Canluariensis 'Gur Deus homo'* inédit·, dans *Recherches de science religieuse,* XX, 1930, p. 162-166.

1. Ce sont surtout les objections de J. Rivière qui amenèrent les critiques à rejeter l'hypothèse de Druwé : J. Rivière, « Un premier jet du *Cur Deus homo?·,* dans *Revue des sciences religieuses,* XIV, 1934, p. 329-369 ; après une réponse de Druwé (‹ La première rédaction du *Cur Deus homo* de saint Anselme », dans *Revue d'histoire ecclésiastique,* XXXI, 1935, p. 501-540), nouvel article de Rivière ‹ La question du *Cur Deus homo* », dans *Revue des sciences religieuses,* XVf, 1936, p. 1-32. Les deux articles de Rivière signalent les principales interventions auxquelles ce débat donna lieu ; on y ajoutera, à titre de complément bibliographique, la note finale d'un troisième article du mérne auteur: «Saint Anselme logicien», dans *Rev. des sc. rei.,* XVII, 1937, p. 315, n. 1.

2. F. S. Schmitt, ‹ Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury », dans *Rcilrage zur Geschichle der Philosophie und Théologie des Mitlelallers,* XXXIil, 3, Münster i. W., 193G.

3. *CDU* I, 1 (49, 7-16 « 363 A-B).

4. Entre autres adhésions, cette identification devait recueillir celle de Rivière: «Saint Anselme logicien ·, *arl. cil.,* p. 306-315.

5. A. Combes, *Un inédit de. saint Anselme? Le traité « De unitate divinae essentiae el pluralitate creaturarum » d'après Jean de Ripa (·= Études de Philosophie médiévale,* XXXIV), Paris, 1944.

de cc traité ne peut être étayée, pour le moment, sur aucu élément d'appréciation absolument décisif[1].

Datation relative ou absolue des œuvres

Une deuxième remarque doit être faite concernant la chronologie des œuvres authentiques. Outre les indfl cations fournies par l'auteur lui-même, c'est surtout Eadmcr qu'on avait consulté jusqu'ici pour déterminer les dates de composition, relatives ou absolues des divers écrits d'Anselme[2]. Or nous savons qu'Eadmer n'a connu son maître qu'au moment du premier voyage de l'abbé du Bec en Angleterre (1079), et qu'il n'a été son compagnon habituel, et donc le témoin direct de se| activités, qu'à partir de la promotion archiépiscopale d'Anselme (1093). Cette situation entraîne comme conséquence un certain nombre d'imprécisions dans la datation des œuvres antérieures à l'épiscopat[3]. Le mérite de Schmitt a été de compléter, de critiquer et de corrigée les renseignements d'Eadmer grâce aux témoignage» d'auteurs contemporains ou postérieurs qui ont également mentionné les œuvres d'Anselme: Sigebcrt de Gembloul

1. *ibid.,* p. 315-320 : «Au point où nous voici parvenus, il serait plus que téméraire de poursuivre notre enquête ... Les fourrés qui: nous empêchent de conclure ne sont faits que de nos ignorances^ mais ces ignorances sont provisoirement invincibles, car ce sont deSj ignorances de fait, et seule la connaissance de faits qui nous échappent; pourra libérer l'histoire de ces entraves » (p. 315). Sur ce même] traité, on pourra consulter M.-Th. U'Alvehny, « Achard de Saint-' Victor. De Trinitate — De unitate et pluralitate creaturarum ·, dans *Recherches de Théologie ancienne el médiévale,* 21, 1951, p. 299-1 30G.

2. C'est la méthode suivie, par exemple et entre autres, part J. Bainvfl, *arl. cil.,* col. 1330-1335.

3. Schmitt a justement souligné ces imprécisions de la Fila' (TEadmbr, dans son article · Zur Chronologie der Werkc des hl.i Anselm von Canterbury », dans *Revue Rénédicline,* 44, 1932J p. 326-329.

(fil 12), Robert de Torigny (fl 186, moine du Bec jusqu'en 1154), Orderic Vital (fl 142), Honorius d'Autun (entre 1125 et 1150), Jean de Salesbury (tUSO)1. Reprenant en outre les données contenues dans les traités et les Lettres d'Anselme2,3 interrogeant et expliquant l'ordre interne des premiers manuscrits8, Schmitt parvient, pour plusieurs écrits, à fixer une date plus précise que celle qu'on inférait jusqu'ici des indications d'Eadmcr. Et il propose, en conclusion, la chronologie suivante4*:

Oraisons ou Méditations :

Méd. Il, Or. 63-65, 69, 71, 74 : vers 1070.

Méd. III : date non précisée ; probablement composée vers la même époque.

Or. 50-52 : écrites vers 1072.

Or. 20, 23, 24, 67, 68, 72, 75 : déjà écrites aux environs de 1085.

Méd. XI : rédigée entre l'été 1099 et l'été 1100.

Prologue, Or. 9, 34, 41 : date indéterminée ; rédaction vraisemblablement assez tardive, mais non postérieure à 1104.

Monologion: terminé dans la deuxième moitié de l'année 1076.

Proslogion: peut-être rédigé vers 1077-1078. La controverse avec Gaunilon doit être située dans les années suivantes.

De grammatico ; De veritate; De libertate arbitrii : peut-être rédigés dans les années 1080-1085.

1. *Ibid.,* p. 323-325.

2. *Ibid.:* étude comparative du *De casu diaboli* et de *Episl.* Il, 8 (p. 329-331) ; données de la correspondance d'Anselme avec Hugues, archevêque de Lyon (p. 331-333).

3. *Ibid.,* p. 333-337.

4. *Ibid.,* p. 349-350. Pour la confrontation avec la chronologie tirée des données de la *Vila* d'EAD5!uu, cf. *ibid.,* p. 323.

De casu diaboli: peut-être rcdigé dans la période de 1085 à 1090.

Epislola de Incarnatione Verbi: premier état antérieur au 7 septembre 1092 ; état définitif vers le début de 1094.

Cur Deus homo: début de la rédaction entre 1094 et 1097 ; achèvement pendant l'été 1098[1].

De conceptu virginali et de originali peccalo : composé entre l'été 1099 et l'été 1100.

De processione Spirilus Sancti: achevé durant l'été 1102.,

Epislola de sacrificio azymi et fermentati et *De sacramentis Ecclesiae:* écrits vers 1106-1107.

De concordia: rédaction vers 1107-1108.

A cette liste, ajoutons l'ouvrage inachevé *De poleslale ci impolentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate,* dont la date, assez imprécise, est certainement; postérieure (et peut-être de beaucoup) à celle du *Car Deus homo*[2].

On ne proposera pas ici une analyse de chacune dés œuvres de saint Anselme, pas plus qu'un exposé d'ensemble de sa doctrine[3]. La seule présentation du *Monologiori·*

1. Nous reprenons, dans le chapitre suivant, la question de la; date du *Cur Deus homo.*

2. *CL* F. S. Schmitt, *Ein nettes unvollendeles Werk ..., I. c.,* p. 204 21. En faveur d'une date assez tardive, on doit retenir la première] phrase do cet ouvrage, par laquelle le di.*ciple se réfère à *Cur Dc im homo* I, 1 (49, 7-16 = 363 A-B) ; cette phrase est la suivante : ‹ PItirai sunt de quibus luam *diu* desidero responsionem. »

3. Nous indiquons dans notre bibliographie un certain nombre: d'C-tudos et d'articles dont les dimensions peuvent permettre unw initiation rapide à l'œuvre anselmienne.

et du *Proslogion,* dont on connaît l'objet et le point de départ, réclamerait une exégèse et des prises de position que ne permettent ni les dimensions ni le propos de la présente introduction[1]. Nous envisagerons seulement et pour lui-même le traité du *Cur Deus homo.* Son ampleur, l'importance du sujet qu'il aborde, le soin dont témoignent sa division, sa composition, les énoncés et les applications de sa méthode, en font une œuvre essentielle et originale, où se retrouvent certes la manière et les qualités ordinaires de saint Anselme, mais qu'on ne saurait étudier correctement par simple référence à l'ensemble de scs autres écrits.

Ceux-ci, d'ailleurs, ne pourront pas être complètement négligés, puisque le *Cur Deus horno* soulève la plupart des problèmes qu'Anselme a voulu résoudre dans le reste de son œuvre : accord de la prescience divine, de la prédestination et de la grâce avec le libre arbitre[2] ; péché originel ; naissance virginale du Christ[3] ; chute des anges[4] ; notions de vérité, d'ordre, de rectitude[5][6] ; Incarnation du Verbe et Trinité[6]. A l'exception des *a* preuves « de l'existence de Dieu et de sa nature, l'ensemble de la doctrine anselmienne se trouve ainsi engagé dans le *Cur Deus homo.* Nous devrons donc nous y référer à maintes

1. Pour la littérature de ce sujet, que nous aborderons indirectement en traitant la question de la méthode de saint Anselme, nous nous permettons de renvoyer encore ù notre bibliographie.

2. Cf. *De concordia praescientiae cl praedestinationis et gratiae Dei eum libero arbitrio (PL* 158, col. 507-542 — éd. Schmitt, II, p. 245-288) ; et *De liberlale arbitrii (PL* 158, col. 489-506 = Schmitt, I, p. 201-226).

3. Cf. *De conceptu virginali et de originali peccalo (PL* 158, 431-464 – Schmitt, II, p. 135-173).

4. Cf. *De casu diaboli (PL* 158, 325-3G0 = Schmitt, 1, p. 227-276).

5. Cf. *De veritate (PL* 158, 467-486 = Schmitt, 1, p. 169-199).

6. Cf. *Epistola de Incarnatione Verbi (PL* 158, 259-284 — Schmitt, I, p. 277-290 ; II, p. 1-35) et *De processione Spiritus Sancti (PL* 158, 285-326 — Schmitt, II, p. 175-219).

reprises, et expliquer comment et dans quelle mesure les divers éléments de cette pensée s'ordonnent « rationnellement et nécessairement » entre eux, tout particulièrement dans les « démonstrations » du *Cur Deus homo* qui les mettent en œuvre.

Mais, avant d'aborder cette étude doctrinale, nous devons préciser autant que possible la date, les conditions littéraires, les intentions et la méthode de ce traité.

CHAPITRE II

COMPOSITION, BUT ET MÉTHODE DU a GU R DEUS HOMO»

La condition littéraire du *Cur Deus homo* est assez complexe. Outre les problèmes habituels de datation, elle soulève quelques difficultés particulières. Nous devrons préciser le rôle de Boson, disciple et interlocuteur d'Anselme, dans l'élaboration du traité ; essayer de Axer la nature, le contenu et la date de diffusion des premières parties de l'ouvrage *(primae parles)* dont on a cru retrouver la présentation originelle ; voir, enfin, si l'hypothèse d'une double rédaction du *Cur Deus homo* paraît recevable dans l'état actuel de notre documentation.

Une deuxième série de problèmes concerne les intentions et les destinataires du traité. On montrera que le propos d'Anselme est de présenter aux fidèles comme aux «infidèles» une seule et meme «démonstration» de la « nécessité » de l'incarnation rédemptrice, qui soit valable pour tous.

Cette ambition n'a paru réalisable à saint Anselme qu'au prix d'une « méthode rationnelle » dont le traité précise la nature et les conditions. Les dernières parties de ce chapitre étudieront cette méthode et essaieront d'en définir la portée.

I

Date et condition littéraire

Date

Nous savons que le *Cur Deus homo* fut terminé durant l'été 1098, à Schlavia. Mais le début de la rédaction, et, plus encore, la conception de l'ouvrage, remontent à des dates relativement indéterminées.

Selon G. Gerberon, celle rédaction aurait commencé dès l'année 1094*. Pour justifier cette date, il s'appuie sur le témoignage d'Eadmer, qui redonne lui-même les indications de la *Préface* d'Anselme à son propre traité[1]. Or ces deux témoignages sont moins précis que ne l'est Gerberon : ils disent seulement que le traité « a été commencé en Angleterre lors d'une grande épreuve de cœur ».

1. G. Gerberon, *Sancti Anselmi opera,* Lutetiae Parisiorum, 1721 *Operum ... censura* (= Migne *Pl.* 158, col. 21 D-22 A) : * Hoc opus *(sc.: CDH)* in Anglia ad Bosonis instantiam S. Anselmus inchoavit et in Capuana provincia, antequam cogeretur Barense concilium perfecit, ut ipse testatur in praefatione, et Eadmerus refert I. i De ejus Vita. ... Anno itaque 1094, postquam librum *De incarnation Verbi* perfecit, hosce libros S. Ansdmus aggressus est, dum per regr absentiam studiis sanctis totum se daret, juxta Eadni. 1.2 De eju Vita. Ipsos autem complevit in villa Schlaviam *(sic),* quo divcrlera anno 1098, et ubi remanere nimio calore compulsus est, donec instare status dies concilii, videlicet Kal. Octob. istius anni 1098, et noi anni 1097. » Dans la *Synopsis chronolngica* qui précède immédiatemen le texte des oeuvres d'Anselme, la date de 1094 est accompagné! entre autres mentions, de celle-ci : « Perficit {Anselmus) librum *E Incarnatione Verbi,* et eum Urbano II dicat. Incipit scribere libros *Cur Deus horno* » (= *PL* 158, 133-134).

2. Eadmer, *Vita,* 100 A-B : « Quod opus <= *CDH)* sicut in prolog ejus ipse testatur in Anglia coepit, sed hic in Capuana videlic» provincia constitutus absolvit»; cf. *CDH, Préf.:* «In magna en» cordis tribulatione, quam unde et cur passus sim novit Deus, illu in Anglia rogatus incepi, et in Capuana provincia peregrinus perfeci {Schmitt, 42, 6-8 = 361 A).

A moins d'une indication nouvelle, le début de la rédaction doit être situé entre le commencement de l'année 1094, où est achevée la rédaction de *VEpistola de Incarnatione Verbi,* et la fin de 1097, qui correspond au départ de l'archevêque de Ganlorbéry pour Rome1.

L'absence de Guillaume le Roux durant l'année 1094 put laisser à Anselme une paix relative et lui permettre de s'adonner librement à l'étude. Gcrberon estime cette circonstance décisive : pour lui, c'est alors que dut commencer la rédaction du *Cur Deus homo*2. Plausible en apparence, cette raison n'a pas grande valeur. Elle semble même infirmée par Anselme lui-même, lorsqu'il nous confie que son entreprise coïncide avec une grande épreuve personnelle3. L'archevêque sans doute a pu subir en l'absence du roi cette épreuve dont nous ignorons complètement la nature45 En revanche, nous savons que les contrariétés les plus grandes lui sont venues du roi lui-même ; et nous savons aussi qu'il composait scs traités en toutes circonstances6. La présence ou l'absence des souverains ne peut donc pas constituer un critère déterminant pour fixer la date de rédaction d'un traité.

Anselme nous apprend en outre qu'une matière plus abondante *(plura)* serait entrée dans son traité s'il avait disposé « de la tranquillité et du temps nécessaires®. »

1. Schmitt, *Zur Chronologie..., I. c.,* p. 345.

2. Cf. ci-dessus, p. 48, η. 1 : « per regis absentiam studiis sanctis totum se daret ».

3. Cf. ci-dessus, p. 4S, n. 2.

4. Cf. ci-dessus, p. 48, n. 2 : « quam unde et cur passus sim novit Deus. »

5. Λ col égard, la période qui a suivi lu retour d'Anselme de son second exil a été une période de rédaction intense, bien que les tâches administratives n'aient pas été moindres, ni moins absorbantes scs difficuliés avec le roi.

6. *CDH, Prif.* (42, 5-6 = 361 Λ) : « Nam plura quao tacui inseruissem et addidissem, si in quiete et congruo spatio illud mihi odere licuisset. »

D'après le contexte qui précède, il est possible que cette réflexion s'applique seulement à la période d'achèvement de l'ouvrage, mais la phrase qui suit immédiatement laisserait aussi bien penser qu'il s'agit de la totalité du temps de la rédaction[1]. Dans ce dernier cas, l'hypothèse; de Gcrbcron serait directement contredite, et le commencement de la rédaction qui aurait été assez rapide, devrait, être rapproché le plus possible de la fin de l'année 1097,' date du départ d'Anselme pour le continent.

Quelle que soit d'ailleurs cette date précise, comprise, sans doute entre le début de 1094 et la fin de 1097. l'idée· et le projet du traité sont antérieurs. Peutz-être meme remontent-ils assez haut dans la période de Fcnseignemenl d'Anselme au Bec. Il est naturel que le professeur aifl abordé à maintes reprises devant scs élèves les thèmes: du *Cur Deus homo;* naturel que, selon la méthode qui lui' est chère, il ait développé devant eux les « raisons » de ce mystère ; naturel aussi que scs élèves aient été séduits par la nouveauté de cette présentation, au point « de solliciter souvent et avec la plus grande insistance, de: vive voix et par lettres, que ces raisons fussent mises par écrit »[2]. On comprendrait ainsi que « beaucoup d'interl locuteurs » *(mulli)* aient fait pression sur Anselme pour! qu'il consente à rédiger son *Cur Deus homo.* Rien n'interdia de penser d'ailleurs et tout porte à croire qu'aux anciens élèves d'Anselme ont pu se joindre d'autres instanced puisque l'enseignement, les conférences et la corresa pondance de l'abbé du Bec et de l'archevêque d« Cantorbéry ont diffusé sa doctrine un peu partout, aussi

1. La phrase qui suit est introduite par un *enim* et inclut aussi bien la phase initiale que la phase terminale de la rédaction.

2. *CDU* I, 1 : ‹ Saepe et studiosissimo a multis rogatus sum el verbis et litteris, quatenus cujusdam de Ode nostra quaestionis rationes, quas soleo respondere quaerentibus, memoriae scribendo commendem. » (46, 5-7 = 361 B).

bien dans le cierge que dans les milieux cultivés de l'époque[1].

Rôle de Boson

Parmi les multiples interventions qui ont amené Anselme à écrire, il est possible que Boson, l'interlocuteur du dialogue, ait joué un rôle plus important. On sait que ce disciple, accueilli au Bec par Anselme lui-même, lui resta très attaché. Vif et curieux, il prit l'habitude de poser à son maître des questions de tous ordres[2]. Il retrouve Anselme à Cantorbéry en 1094. Par la suite, l'archevêque lui écrit, sans doute au Bec[3] ; et c'est très probablement à lui qu'il annonce le prochain envoi d'une copie du *Cur Deus homo* à l'église du Bec[4]. Ces circonstances permet-

1. A cet égard nous serions moins sévère que Rivière pour la conjecture fort vraisemblable de Druwé, concernant la diffusion des idées de saint Anselme : et. J. Rivière, « La question du CDU », dans *Rev. des sc. reL,* XVI, 1936, p. 4-5; E. Dnuwé, « La première rédaction du CDU de saint Anselme », dans *RUE,* XXXI, 1935, p. 513-514 ; Rivière doit cependant reconnaître le fait du rayonnement doctrinal d'Anselme *(art. cil.,* p. 4, n. 3), Aux modalités de celte diffusion signalées par Druwé, et sans admettre pour autant la thèse de cet auteur relative â une double rédaction du *CDH* (voir ci-dessous, p. 60-64), nous ne croyons pas téméraire d'ajouter une information indirecte, partiellement indépendante d'Anselme lui-même, et qui résulterait des échanges concernant ses propres idées.

2. *Vita,* 79 B : « Erat enim idem (Boso) acer ingenio, et quibusdam perplexis quaestionibus involverat animum, nec reperire quemquam poterat qui eassibi ad votum evolveret. Loquens igitur cum Anselmo, ac nodos ei sui cordis depromens, omnia quae desiderabat ab eo sine scrupulo deceptionis *(ou* : disceptationis) accepit. Miratus ergo hominem est, et nimio illius amore devinctus. » Après cos premiers contacts. Boson devint moine au Bec et surmonta, grAce à Anselme, une très grande épreuve *(ibid.,* 79 B-80 A).

3. *Ep.* Ill, 22 *(PL* 159, 48 C-50 A · Schmitt, IV, 174, p. 55-56). Sur le détail de ces relations, cf. Schmitt, Zur *Chronologie .... /. c.,* p. 345-346.

4. *Ep.* 111, 25 *(PL* 159, 56 A-D = Schmitt, IV, 209, p. 104-105). L'adresse porte seulement l'initiale B.

tent peut-être d'attribuer sans trop de témérité un role important à l'influence de Boson pour décider Anselme à rédiger son traité*.

Il est difficile de préciser la portée exacte de ce rôle qui semble pourtant avoir été réel. Nous croyons, pour notre part, que Rivière le minimise[2]. Sans doute la forme dialoguée du *Cur Deus homo* prouve-t-elle surtout l'art dramatique de son auteur[3] : les idées développées et les objections soulevées sont des idées et des objections imposées par Anselme, en tout cas repensées par lui. Mais il est incontestable aussi que les historiens de Boson ne le présentent nullement comme un esprit médiocre.[1] Eadmer nous dit qu'il était *acer ingenio*[4]. Milon Crispin porte cette qualité au superlatif[5]. Il ajoute que le *Car*

1. A cet égard, le témoignage d'Anselme lui-même, peut-être excessif dans les termes puisqu'il figure dans une adresse très affectueuse à Boson, mérite néanmoins d'être pris en considération : « Cum in omnibus religiosae tuae voluntati velim si possim obsequi^ frater et fili charissimc Boso : tunc utique *maxime debitorem me judico*^ cum eam a me In te excitari intelligo. Certus autem sum, cum in libro *Cur Deus homo, quern ut ederem tu maxime inter alios me impulisti,* in quo te mecum disputantem assumpsi, logis aliam praei illam quam ibi posui posse videri rationem, quomodo Deus accepit hominem de massa peccatrice humani generis sine peccato. .. · (Di *conceptu virginali et de originali peccato, Prologue, PL* 158, col. 431 C-432 C = Schmitt, II, p. 139, 2-8; cité en partie par Rivière, « L« question du CDH », *l. c.,* p. 9, n. 2, et en totalité par Druwè, « La première rédaction du CDH de saint Anselme », *l. c.,* p. 523).

2. « La question du CDH », /. *c.,* p. 8-11.

3. Rivière dit : « Il est notoire que le disciple n'y est [dans lo dialogue), soit pour lo fond soit pour la forme, que le prête-nom du maître... Le naturel du dialogue ne prouve *rien de plus que* l'art dramatique de son auteur » *{ibid.,* p. 10, η. 1 : c'est nous qui soulignons). Anselme est plus généreux (cf. ci-dessus, n. 1).

4. Cf. ci-dessus, p. 51, n. 2.

5. *Vita venerabilis liosonis, cognomento Sapientis, abbatis /ieccensil quarti:* «litteris bene instructus ... ; erat autem acutissimi ingenii, et quod subtiliter intelligcbat luculento sermone proferebat. I *(PL* 150, 725 A).

Deus homo est né des discussions du disciple avec son maître[1]. Et si Anselme n'avait pas apprécié les qualités intellectuelles de Boson, qui devait devenir à son tour abbé du Bec[2], il ne l'aurait pas délégué au concile de Clermont pour l'y représenter[3]. En faisant la part de l'exagération du biographe de Boson et celle de la générosité d'Anselme lui-même, il reste donc que Boson a fort bien pu jouer un rôle de stimulant dans l'élaboration et même dans la présentation du *Cur Deus homo.* Il ne nous semble pas niable, en tout cas, que le disciple ait pressé son maître de rédiger et de publier son traité. Et la Lettre III, 25 constitue la réponse d'Anselme à ces instances. Mais, au moment où Anselme rencontre Boson (1088), son génie nous paraît assez ferme et sa méthode théologique assez vigoureusement orientée pour que l'intervention du disciple n'ait guère pu dépasser le rôle d'un simple stimulant. A cet égard, il nous semble que les exagérations de Druwé expliquent un peu, sans la justifier, la position minimiste de Bivière[4]. Anselme n'avait pas attendu de rencontrer Boson pour faire ses preuves de philosophe et de théologien.

Transcription «primae partes»

Si la Lettre III, 25 était, comme l'a d'abord pensé Schmitt, antérieure au premier « exil » d'Anselme[6], le *Cur Deus homo* aurait été partiellement transcrit

1. *Ibid.* : « Hic est illo Boso cum quo disputans (Anselmus) composuit librum qui dicitur *CDH* » (726 B).

2. *Ibid.* 727 B-C.

3. *Ibid.* 726 A.

4. Druwé, « La première rédaction ... », *l. c.,* p. 537 : « C'est en 1083 que ... Boson arrive au Bec ... Ce ne *peut tire que lui* (souligné par nous), qui dès ce moment a aiguillé les méditations théologiques de S. Anselme vers les problèmes qui font l'objet du CDH » (cité et contredit par Rivière, « La question du CDH », *l.* c., p. II).

5. Schmitt, *Zur Chronologie...,* p. 345-346. Editant, plus tard, cette même Lettre III, 25, Schmitt semble la dater de la période du premier exil d'Anselme : cf. ci-dessous, p. 57, n. 1.

dès cette époque par Badiner1. Toujours selon Schmitt, cette transcription portait seulement sur le début de l'ouvrage *(primae parles),* peut-être le premier des deux livres qui composent le traité2. 3 Cette hypothèse ne contredit pas l'indication de la *Préface,* selon laquelle la rédaction a bien été commencée en Angleterre8.

1l n'est pas impossible néanmoins que la lettre en question soit un peu plus tardive que ne l'a cru Schmitt. Les renseignements qu'elle contient n'interdiseni pas absolument de la dater de la période du premier exil (fin 1097-1100). Eadmer, en effet, accompagnait Anselme sur le continent. Les maux de l'Église d'Angleterre décrits par la lettre, dont Schmitt estime justement qu'ils correspondent au règne de Guillaume le Roux4, ne supposent pas forcément la présence d'Anselme Outre-Manche : ces maux n'ont fait que s'aggraver après son départ, et

1. Co nom fait difficulté. D'une pari, en effet, le qualificatif « Edmerus, carissimus filius meus et baculus senectutis meae » désigne à l'évidence Eadmer, compagnon et fils spirituel d'Anselme, archevêque, mais, d'autre part, la mention qui suit : « rnonachusi Becci », est contraire à l'histoire. Eadmer fut moine de Cantorbéry, non du Bec. Pour trancher la difficulté, Schmitt a d'abord songé ή lire Helmer ou Elmer, qui avait été moine au Bec avant de venir à Cantorbéry *(art. cil.,* p. 346, η. 1) ; mais, vingt ans plus tard, danal son édition critique de la lettre (IV, p. 104-105), le même auteur no mentionne plus Elmer, et, au lieu de *monachus Becci,* propose de lire *monachus ecclesiuc Christi (— tcd. Xi).* Rivière a lu, selon la première conjecture de Schmitt, 1-lelmcrus («Un premier jet...», *I. c.,* p. 353, n. 4).

2. *Art. cil.,* p. 346-347. Pour Schmitt, il s'agit bien du texte à peu près définitif du *CDU,* et non d'une *ébauche* ou d'un *premier je! (Skitie):* à ce propos, Schmitt fait déjà quelques réserves sur l'hypothèse de E. Druwé, alors connue seulement par son bref article « La première rédaction du CDU de S. Anselme. Le *Libellus Anselmi Canluariensis CDU* inédit », dans *Recherches de sc. relig,,* XX, 1930, p. 162-166.

3. *CDU, Bref.* (42, 6-8 = 361 A).

4. Schmitt, *Z.ur Chronologie...,* p. 316.

l'on sait aussi que le roi nouait et dénouait tant d'intrigues en Normandie, en France, en Bourgogne, à Lyon, à Rome et ailleurs, que l'archevêque pouvait raisonnablement y craindre pour le sort de sa lettre, pour ceux du porteur et du destinataire[1].

De plus, la plainte d'Anselme au début de sa *Préface* souligne le fait que les transcriptions partielles, qui ont divulgué les *primae parles* avant l'achèvement du traité, ont été exécutées à son insu, avec une hâte qui lui a nui et l'a forcé à terminer lui-même son ouvrage plus vite qu'il ne l'aurait souhaité[2]. Dans la lettre, au contraire, Anselme sait qu'on transcrit son œuvre, il sait qui la transcrit, il consent à cette transcription dont il connaît les destinataires et dont il autorise le prochain envoi. En outre, il ne s'agit plus ici de *primae parles,* mais d'un livre *(librum)* apparemment achevé et. pourvu d'un titre définitif[3]. Le substantif *liber* peut certes désigner une partie du traité, qu'Anselmc lui-même a très explicitement divisé en deux *libri* ou *libelli*[4]. Mais on comprendrait mal

1. Telle est, en elTct, lu crainte exprimée par Anselme dans cette Lettre III, 25 *{PI.* 159, 56 B = Schmitt, IV, 209, p. 104, 13-16). Voir, sur ce sujet, les justes remarques de Rivière, « Un premier jet du CDU », /. c., p. 353, n. 4.

2. *CDU, Préf.:* · Opus subditum propter quosdam qui, antequam perfectum et exquisitum esset, primas partes ejus me nesciente sibi transcribebant, festinantius quam mihi opportunum esset, ac ideo brevius quam vellem sum coactus, ut potui, consummare » (42,1-5 — 359 C-3G1 A}.

3. *Ep.* IIT, 25 : « Librum quem edidi, cujus titulus est *Cur Deus homo* domnus Edmerus, charissimus illius meus et baculus senectutis meae ... libenter Ecclesiae Boccensi, ut illius ejus, transcribit. » *{PL* 159, 56 B-C — Schmitt, TV, p. 104, 17-105, 2).

4. *CDU, Pref.:* « Quod (opus) secundum materiam, de qua editum est, *Cur Deus homo* nominavi et in duos libellos distinxi. Quorum prior quidem ... Tn secundo autem libro... » (42, 8-14 = 361 A-362 A). Les titres eux-mêmes portent /iter (Schmitt, p. 44, 45, 47, 97 = *PL* 158, 359 C, 361 A, 399 C).

qu'il consente à laisser transcrire et divulguer une partie seulement de son ouvrage (fût-ce un *liber* au sens étroit de ce mot), alors qu'il se plaint précisément, dans sa *Préface,* que la chose ait été faite à son préjudice et à son insu[1]. La fin de cette même *Préface* demande d'ailleurs de manière impérative que toute transcription du traité soit complète et précédée de l'indication explicite de toutes ses divisions pour que le lecteur puisse prendre d'emblée une connaissance globale du contenu et voir par lui-même; s'il vaut d'être lu[2].

1. On comprend très bien, au contraire, qu'Anselme accepte et même désire la transcription de l'ouvrage complet, pour empêcher qu'on le connaisse seulement sous la forme incomplète et imparfaite des *primae parles.*

2. *CDU, Préf.:* «Hanc praefatiunculam cum capitulis totius operis, omnes qui librum hunc transcribere volent, ante ejus principium ut praefigant postulo : quatenus in cujuscnmque manus venerit quasi in ejus fronte aspiclat si quid in toto corpore sit quod non deapiciat. » (43, 4-7 = 362 A). Cf. *Monologion, Préf.:* ‹ Precor autem et obsecro vehementer, si quis hoc opus voluerit transcribere, ut hanc praefationem in capite libelli ante ipsa capitula studeat praeponere. Multum enim prodesse puto ad inlelligenda ea quae ibi legerit, si quis prius, qua intentione, quovo modo disputatu sint, cognoverit. Puto etiam quod, si quis hanc ipsam praefationem prius viderit, non temere judicabit, si quid contra suam opinionem prolatum invenerit. » (Schmitt, 1. p. 8, 21-26 = *PL* 158, 144 A-B). Même recommandation à la fin do la *Préface* du *De Veritate;* ici, d'ailleurs, les exigences d'Anselme ne portent pas seulement sur l'ordre selon lequel doit être lu un traité isolé, mais sur l'ordre relatif de plusieurs traités *(De Veritate; De libertate arbitrii; De casu diaboli)* qui doivent être pris dans l'ordre où les présente leur auteur (Schmitt, T, p. 174, 3-7 => *PL* 158, 468 B) : « Qui videlicet tractatus (– les trois traités que nous venons do mentionnor), quamvis nulla continuatione dictamini» cohaereant, materia tamen eorum, et similitudo disputationis exigit, ut simul eo, quo illos commemoravi, ordine conscribantur. Licet itaque a quibusdam festinantibus alio ordlM sint conscripti, antequam perfecti essent, sic tamen eos, ut hic posui, volo ordinari. » Soulignons, à ce propos et pour ces traités mêmes, que les éditeurs modernes n'ont pas toujours respecté la volonté formelle d'Anselme : la décision, par ex., de no présenter que des

Dans ces conditions, ii nous semble difficile d'admettre qu'Anselme ait autorisé Eadmcr à recopier, à des fins de divulgation, même limitée, une partie seulement de son *Cur Deus homo.* Si les intentions de l'archevêque sont bien ce qu'il dit lui-même, c'est un traité *terminé, complet,* avec mention explicite et liminaire de ses deux livres et de leurs chapitres respectifs, qu'Eadmer (ou tout autre) a dû recopier pour l'église du Bec. Dès lors, cette copie ne peut pas être antérieure à l'été 1098, pas plus que la lettre d'Anselme à Boson, annonçant le prochain envoi de cette copie1. Autre conséquence directe : la correspondance d'Anselme ne nous permet pas de fixer, même approximativement, le point où en était rendue la rédaction du *Cur Deus homo* au moment où l'archevêque de Gantorbéry quitta l'Angleterre. La *Préface* du traité nous apprend seulement que les *primae parles* ont été prématurément recopiées et divulguées, mais ne précise ni quand, ni où, ni pour qui. Et elle désigne par un terme très vague *(quosdam)* les indiscrets qui ont transcrit et diffusé ces *primae parles*2.

• *loties philosophiques* » u fait retenir par P. Rousseau le *De Verilaie* et le *De liberlale arbilrii,* il l'exclusion du *De casu diaboli (Œuvres philosophiques de. S. Anselme,* Paris, s. d. [1947]}. Or, la séparation entre *œuvres philosophiques* cl *œuvres Ihéologiqucx.* au sens moderne de ces mots, est parfaitement arbitraire quand il s'agit d'Anselme. Sur ce point, voir les justes remarques de P. Vignaux, » Note sur Je chapitre LXX du *Afonologion* », dans *llcvue du moyen âge latin,* 3, 1947, p. 330.

1. *Ep.* III, 25 *(PL* 159, 56 B-C = Schmitt, IV, 209, p. 104, 17-105, 20). Dans son édition de cette môme lettre, Schmitt (IV, 104, note) semble d'ailleurs ne plus tenir rigoureusement pour une date antérieure à l'exil. Il signale simplement, en note : « *Ad EP* 209 : Scripta eodem fore tempore quo Ep. praecedens *(CDU* editum ; nulla mentio libri *De conceptu virg.)* ». Or la lettre précédente est écrite de Lyon, durant l'été 1099 (Schmitt, IV, p. 102, note).

2. *CDU, Préf.* (42, 1-2 - 359 C-360 C) ; à propos de la *prima pars* de *VEpistola de Incarnalione Verbi,* également divulguée à son insu,

Étendue et contenu des « primae partes »

Peut-on du moins préciser l'étendue et la nature de ces *primae parles"!* Schmitt s'appuyait sur la Lettre III, 25 pour suggérer qu'elles pouvaient correspondre au *Liber primus* de la rédaction définitive du *Cur Deus homo'*. Mais, nous l'avons vu, la date de cette lettre est certainement plus tardive que ne l'a d'abord pensé Schmitt, et des difficultés, ù notre sens très grandes, s'opposent à ce que la formule centrale de cette lettre: *Librum quem edidi, cujus titulus est: Cur Deus homo**,* soit entendue comme un équivalent des *primae partes* de la *Préface* du traité[3]. En réalité, l'étendue des *primae partes* reste indéterminée : elle peut aussi bien couvrir un nombre de chapitres ou meme une fraction rédactionnelle inférieurs ou supérieurs à la teneur du *Liber primus*· de l'ouvrage définitif. Indéterminés, également, la date de-composition de la totalité de ces *primae partes* et le lieu de leur transcription, puisque, seulement *commencé* en Angleterre, le traité aurait fort bien pu être rédigé en majeure partie et partiellement divulgué sur le continent, durant les mois qui précédèrent la venue d'Anselme en Italie, ou même pendant la phase du séjour italien anté-Heure à l'achèvement du traité.

Autre indétermination : la phrase où nous est confié le sort de ces *primae partes* peut laisser entendre qu'elles ne correspondaient pas de tous points aux passages corres-'

Anselme précise que l'indiscrétion a été commise par «les *fralrtà* (cf. ci-dessous, p. 59, n. 1).

1. Cf. ci-dessus, p. 53-54.
2. *Ep.* Ill, 25 *(PL* 159, 5G B = Schmitt, IV, p. 104, 17).
3. Supposé même que la lettre ail été écrite avant l'exil, les chance·· de l'hypothèse de Schmitt seraient évidemment plus grandes si, au lieu de *prirnac parles,* Anselme avait parlé d'une *prima pars* oui mieux, d'uno *pars prior* qu'on aurait pu opposer à une *secunda pars* ou û une *pars altéra,* comme s'opposent en effet le *liber primas* et le *liber secundus.*

pondants du traité définitif. Et ce detail justifierait les scrupules et la plainte d'Anselme : « [...] *antequam perfectum et exquisitum esset* [opus *subditum]. primae partes ejus (...] quidam sibi transcribebant* Le premier verbe, *perficere,* peut signifier le simple achèvement matériel du traité. Mais le second, *exquirere,* désigne de toute évidence un travail de a finissage », de a dernière mise au point », d'« achèvement », dans le sens où ce mot est synonyme de perfection[1]. Ces remaniements ultimes peuvent donc entraîner des modifications assez profondes pour que, dans l'ouvrage complet et définitif, les *primae partes* aient pu devenir notablement différentes de leur première présentation[3].

1. *CDH, Préf,* (42, 1-2 = 359 C-360 C). La môme préoccupation apparaît chez Anselme et dans les mêmes termes, à propos do la *prima purs* do son *Epistola de Incarnatione Verbi:* · Partom tamen illam, quam feceram, quidam fratres me nesciente transcripserunt atque aliis legendam tradiderunt. Quod idcirco dico, ut siinalicujus manus pars illa venerit, quanquam nihil ibi falsum sit, tamen tanquatn imperfecta et non exquisita relinquatur et hic, quod ibi incepi, diligentius inceptum et perfectum requiratur » (cité par Schmitt, *Zur Chronologie...,* p. 346. Sur les états de celte mémo *Epistola,* voir Schmitt, · Cinq recensions de *VEpistola de Incarnalione Verbi* de S. Anselme de Cant. », dans *Hevue Bénédictine,* 51, 1939, p. 275-287).

2. Sur ces termes, cf. les justes remarques de J. Rivière, « Un premier jet du *CDH? », l.c.,* p. 335-336.

3. Ajoutons qu'aux yeux d'Anselme, toujours préoccupé do la valeur » rationnelle » et « démonstrative » de scs traités, le fait d'en isoler des parties (même et peut-être surtout les premières) de l'ensemble logique auquel ollos sont destinées et où elles doivent prendre tout leur sens et toute leur efficience démonstrative, peut apparaître déjà comme une déformation de sa vraie pensée. C'est ce quo confirme l'insistance avec laquelle il demande à plusieurs reprises que lp plan complet et détaillé des traités soit reproduit en tête de toutes les éditions ou transcriptions. Cf. ci-dessus, p. 56, n. 2.

L'hypothèse d'une double rédaction

Partant de considérations semblables, E. Druwé a recherché systématiquement ces *primae parles* et a cru les retrouver dans un opuscule dont les titres les plus fréquents sont *Libellus Anselmi Cantucd riensis Cur Deus homo* ou *Flores libri Anselmi Cur Deus homo*[1]. Cet écrit, qui représente à peu près le tiers du traité auquel il se réfère, en est si proche à tant d'égards* que Druwé propose de l'identifier avec les *primae parle*[1] prématurément recopiées et divulguées[2]. Les différence! entre le *Libellas* et le *Cur Deus homo* s'expliqueraient selon Druwé, par un changement de perspective intervenu entre une première rédaction (celle du *Libellus)* et une deuxième rédaction (la rédaction définitive du *Car Deus homo) :* l'intention du *Libellus* serait spéculative et théolo; gique ; celle du *Cur Deus homo* se voudrait apologétique sans que cesse, pour autant, la préoccupation proprement théologique[4]. D'où les digressions, voire les incohérences

1. E. Druwé, * La première rédaction du *Cur Deus homo* de S. Anselme. Le *Libellus Anselmi Canluariensis 'Cur Deus homo]* inédit», dans *RSR,* XX, 1930, p. 162-166, et *Libri Anselmi ‹ Ctù Deus homo » prima forma inedita (= Anulecla gregoriana,* III)J Romae, 1933. Les catalogues de mss ont souvent présenté cet ouvrage comme un simple recueil d'extraits du *CDU* (Druwé, *Libri..,* p. I) ; cependant B. HaURéau (cité par Druwé, *ibid.,* p. 6, n. 4) avait vu qu'il s'agissait d'un écrit différent.

2. Druwé on donne le texte critique *{Libri..,* p. [1]-[38]), suivi de l'indication des passages parallèles du *Libellus* et du *CDU* (pj [41]-[42]) ; du *Libellus* et des traités anselmicns autres que le *CD!* (p. [43]-[44]). En appendice de son introduction (p. 99-104' Druwé rapproche le plan du *Libellus* de celui du *CDH.*

3. Druwé, *Libri..,* p. 9-75.

4. *Ibid.,* p. 75 : * Opus suum in Anglia inceperat Anselmus sui forma meditationis speculativo-theologicae, ut reliqua sua praeci dentia opera ; primae istac partes nobis in Linnixo servatae suni Quando autem post aliquot annos, in exsilio suo italico, opus retrac tavit et perfecit, quibusdam circumstantiis {dc quibus in ultime capitulo inquiremus) adductus, scopum apologeticum eidem praefixit

du traité définitif[1], dont le *Libellus* serait une esquisse ou une « ébauche »[2], et non plus seulement un début de rédaction.

On a fait valoir contre l'hypothèse de Druwé des objections trop graves pour qu'elle puisse être retenue. Identifier le *Libellus* aux *primae parles* n'est pas possible : le *Car Deus homo* et le *Libellus* sont distribués, en effet, selon des plans trop differents ; l'ordre de leurs développements n'est pas le même ; le *Libellus* ne se présente pas sous

Huic scopo intentus, novam omnino partium divisionem probationisque structuram induxit. Sed, uti fit, a prima sua conceptione omnino sese liberaro non potuit; partes integras, quarum antea prima lineamenta duxerat quaeque novo scopo minus aptabantur, simpliciter relinquere noluit, sed plus minusvo retractatas et attemperatas in opus suum intexuit. »

1. *Ibid.,* p. 36-75.

2. *Ibid.,* p. 29-36 : « Adumbratum tantum opus · ; cf. le premier article de l'auteur, · La première rédaction du *CDU*... », *l. c.,* p. 164-166, où le terme *d'ébauche* revient à plusieurs reprises ; un deuxième article (qui constitue la réponse de Druwé aux critiques de Rivière) reprend le même terme : · La première rédaction du *CDU* de saint Anselme», dans *RHE,* XXXI, 1935, p. 521-539, par ex. On aura remarqué dans la citation que nous donnons ci-dessus, p. 60 n. 4, le double emploi du verbe *rclraclare* pour désigner la refonte que représenterait le *CDU* par rapport au *Libellus.* Il est vrai qu'Anselme emploie lui aussi ce terme pour définir son propre travail théologiquo (cf. *Monologion, Prologue PL* 158, 143 C — Schmitt, I, 8, 8) ; mais il l'emploie simplement à la manière d'Augustin (cité dans ce même passage comme principale autorité patristiqne). De plus, précisément à propos du *Monologion,* F. S. Schmitt a montré combien ténues et de minime importance sont les corrections qu'Anselme apporte â son traité (« Les corrections de saint Anselme â son Monologion », dans *Rev. Bénédictine,* 50, 1938, p. 194-205) ; significative encore, à cet égard, la *Lettre* d'Anselme à Lanfranc (citée par ce même article, p. 196): « et nunc, quotiescumque ea quae dixi *retracto* (c'est nous qui soulignons), *nihil aliud me asseruisse percipere possum* (souligné par Schmitt) ». Anselme est certes un modeste, avide de conseils et soucieux de perfection. Mais le corps do sa rédaction primitive reste ; seuls quelques détails sont modifiés. Cf. encore Schmitt, *Ibid.,* p. 198-202.

forme de dialogue, contrairement au *Cur Deus homo* ; des différences de style[1] et même des différences de pensée[2] invitent à voir dans ces deux traités des œuvres appartenant à des auteurs différents. De plus, interpreter, comme le fait Druwé, l'expression *primae parles* comme un synonyme *d'esquisse* ou *d'ébauche* est certainement moins légitime que d'y reconnaître le début, voire le *Liber primus* du *Cur Deus homo*[3]. Nous avons, en effet, dans l'œuvre môme d'Anselme, plusieurs situations analogues à celle de ce dernier traité : Γ*Epistola de Incarnatione Verbi* est présentée comme la *prima pars* du *De fide Trinitatis,* et en constitue en effet, à très peu de variantes près, la première moitié[4]5; *l'Epislola de sacrificio azymi et fermentati* est passée par une triple forme qui n'a pas changé l'ordre des développements[6] ; le *De concordia* a

1. Cette dernière différence, admise par U. Weiswriikr *(Scholastik,* IX, 1931, p. 35), par Rivière et par Druwé, fait l'objet d'interprétations contradictoires de la part de ces deux derniers auteurs ; pour Rivière, c'est le *Libellus* qui révèle le plus grand talent littéraire (« Un premier jet... », *l. c.,* p. 361-366) ; pour Druwé, c'est exactement le contraire : « C'est au *CDH* qu'il faut donner la palme. C'est vraiment le *corrigé* par le maître lui-même, d'un brouillon où l'idée luttait encore avec l'expression » (<La première rédaction du *CDU* de saint Anselme», dans *RHE,* XXXI, 1935, p. 512; pour l'ensemble de la discussion, voir p. 503-512). Selon Druwé, la *relraclalio* anselmienne entraînerait ainsi des remaniements très importants, ce qui ne s'accorde guère avec les déclarations d'Anselme, ni avec ses procédés de composition réels, dont nous allons rappeler quelques exemples.

2. Rivière, « Un premier jet... », *l. c.,* p. 349-353 ; 358-361.

3. Druwé, * La première rédaction... », dans *Rech. de. sc. rdâ* XX, 1930, p. 162, n. 1.

4. Schmitt, « *Zur Chronologie... », l. c.,* p. 317 et 350 ; A. Wilmart, « Le premier ouvrage de saint Anselme contre le trithêisme de Ko-colin », dans/ÎecA. *delhiol. anc. el mid.,* III, 1931, p. 20-36 ; cf. Rivière, « Un premier jet... », *l. c.,* p. 330 et 335-337, et « La question du *CDH* », *l. c.,* p. 26, n. 1.

5. F. S. Schmitt, « Eine dreifache Gestalt der *Epistola de sacrificio azimi et fermenluli* des hl. Anselm von Canterbury », dans *Reo.*

fait l'objet de deux présentations qui n'ont pas modifié, non plus, sa structure dans des proportions notables[1]. Dans ces trois exemples, qui ont été minutieusement étudiés, les changements restent mineurs et n'affectent jamais que des détails. Dès lors, il devient peu vraisemblable que le *Libellus* puisse représenter un premier état du *Car Deus homo* : s'il traite le même sujet[2], il le fait d'une autre manière et selon un ordre très différent. Il serait d'ailleurs surprenant qu'un écrivain de la qualité d'Anselme emploie dans un cas l'expression *prima pars* pour désigner, comme il est naturel, le début d'un ouvrage, et que, dans un autre cas, il entende *primae parles* dans le sens d'une *esquisse,* d'une *ébauche* ou d'un *premier jet,* notablement différent du traité définitif, et qui constituerait déjà un vrai traité complet[3].

Bénédictine, 47, 1935, p. 216-225. avec In comparaison des textes mie en colonnes (p. 222-225).

1. F. S. Schmitt. « Einc frûho Rezension dos Werkes *De concordia* des hl. Anselm von Canterbury», dans *Rev. Bénédictine,* 48, 1936, p. 41-70, avec la présentation juxtaposée des deux «recensions» (p. 50-70) ; et · F.in weitercr Textzeuge für die I. Rezension von *De concordia* des ht. Anselm ». *ibid.,* p. 318-320. Tirant les conclusions de cos travaux, Rivière pouvait affirmer : « Chaque fois (qu'Anselme a repris une composition partielle pour l'intégrer à un traité complet), on peut sc rendre compte que, s'il so corrige avec un soin méticuleux, c'csl par voie de menues additions, soustractions ou modifications faites à son texte initial, mois qui n'empêchent pas qu'on en retrouve toute l'ordonnance, le fond et presque toujours la lettre dans le texte définitif · (« La question du *CDH* », *l. c.,* p. 26).

2. Et aussi plusieurs autres, comme on peut on juger par les rapprochements du *Libellus* avec l'ensemble de l'œuvre anselmienne. Cf. Druwé, *Libri...,* p. [43]-[44],

3. Le sons de *premier jet, d'ébauche* ou *d'esquisse,* attribué par Druwé à l'expression *primae parles* n'a pas été accepté par les critiques, ainsi que le souligne Rivière ù maintes reprises. Citons Λ. Lambot, dans *Bulletin d'anc. Hit. chrél. laline,* oct. 1934. p. [179] ; M. Cappuyns, dans *Bull, de théol. one. el mêd.,* avril 1935, p. 409' : ‹ Quels que soient les sens possibles de *primae parles,* rien n'autorise *a priori* celui, à

On ne peut pas davantage étayer l'hypothèse d'une double rédaction sur une évolution intellectuelle qui aurait fait passer Anselme d'un point de vue strictement spéculatif et théologique à un point de vue apologétique. Une pareille évolution ne ressort nullement de l'examen des œuvres antérieures ou postérieures au *Cur Deus homo.* La manière d'Anselme s'y révèle en eiïet constante ; partout, elle est à la fois théologique et apologétique[1].

A toutes ces difficultés s'ajoute enfin que le *Libellm* ne figure pas dans les listes des ouvrages d'Anselme[8] et que son titre probablement originel, *Flores libri Anselmi Cur Deus homo,* ne saurait être une recommandation en faveur de l'authenticité[3]. Mosaïque de toute l'œuvre anselmienne, et non pas seulement du *Cur Deus homo,* cet écrit a dû voir le jour dans les années qui ont suivi la rédaction des dernières œuvres d'Anselme, probablement entre 1107 et 1120[4].

Au bout du compte, notre information sur la rédactioi et la date du *Cur Deus homo* ne dépasse guère ce que nou en disent Anselme lui-même et son biographe Eadmei

tout le moins recherché, do *premier jel* » (auteurs cités par Rivière, «La question du *CDU·, l. c.,* p. 29, n. 1); F. S. Schmitt, « *Zur Chronologie...* », /. c., p. 347, et *Theologische Revue,* juin 1935, col. 217-224.

1. Schmitt, dans *Theol. Rev., I. c.,* col. 222 (cité par Rivière, « La question du *CDU* », p. 12). z\ cet égard, la *Préface* du *Monologion [PI.* 158, 142 C-144 B = Schmitt, I, p. 7-8) contredit déjà parfaitement l'assertion de Druwé.

2. Cf. Rivière, « Un premier jet... », *l. c.,* p. 348-349, et « La question du *CDU* », *l. c.,* p. 16.

3. Cf. Rivière, « La question... », /. c., p. 16.

4. Il cite en effet le *De concordia,* qui est, au plus tôt, de 1107 (cf. Rivière, « Un premier jet... ». *[. c.,* p. 366-367, qui adopte la chronologie des œuvres proposée par Schmitt).

Nous ne savons rien, en particulier, des *primae parles* du traité, sinon qu'elles ont été prématurément transcrites et divulguées, et, dans la mesure où des cas analogues peuvent nous instruire, qu'elles ne devaient pas s'écarter, dans leur teneur essentielle, de la partie correspondante du texte définitif. Moins sûr que Gerberon de la date de 1094, nous inclinerions plutôt à rapprocher le début de la rédaction du *Cur Deus homo* du premier exil d'Anselme (1097), en tenant pour vraisemblable que les nombreuses requêtes dont cet ouvrage fut l'objet *(mulli, saepe, studiosissime)* peuvent remonter assez haut, avant même la période de l'épiscopat. Enfin le témoignage d'Anselme hii-mèmc et celui des biographes de Boson accordent à ce disciple un rôle de premier plan comme stimulant du maître *(rogare, excitare, impellere)* pour la composition et la publication de ce traité. Sans doute n'y a-t-il pas lieu d'attribuer à Boson les quelques initiatives doctrinales que semble lui laisser la forme dialoguée du *Cur Deus homo.* Même si le disciple a été sur tous ces points l'interlocuteur réel d'Anselme, ce qui n'a rien d'invraisemblable, la paternité de l'ouvrage revient incontestablement à l'archevêque de Canterbury. Et il suffit à l'honneur de Boson d'avoir mérité la confiance de son maître et de lui avoir servi, pour ainsi dire, de « réactif » dans cette présentation si nouvelle de l'incarnation rédemptrice.

II

But et destinataires

«Motifs»

Il ne faut pas lire le *Cur Deus homo* avec les préoccupations relativement tardives qui ont oppose les ecoles sur le problème des *motifs* de l'incarnation[1]. La pensée de

1. De ce point de vue, il nous semble que la présentation du traité

saint Anselme ne donne nulle part l'impression de vouloir trancher la question de savoir si, en toute hypothèse, le Christ se serait incarné ou s'il l'a fait uniquement pour réparer la faute originelle du genre humain[1]. Sa seule intention est de « démontrer » *post eveniam* qu'il était nécessaire que Dieu se fît homme pour acquitter la dette du péché de l'homme. Cette « démonstration » n'exclut certes pas la possibilité d'autres motifs. Mais son but avoué et ses développements explicites ne s'écartent pas de l'intention centrale : justifier le statut humano-divin, la passion et la mort du Christ, en fonction de la réconciliation de l'homme avec Dieu. Ce qui frappe en effet dans cette œuvre, marquée à tant d'égards par le primat de l'honneur de Dieu, c'est le primat de l'homme et de son salut[2]. Plus précisément, il est essentiel à l'honneur de Dieu que l'humanité destinée par lui à la béatitude ne périsse pas[3]. Et l'honneur de Dieu réclame en outre que le rachat des hommes déborde, pour ainsi dire, sur l'univers angélique : des hommes sauvés doivent compléter le nombre des anges bienheureux entamé par la chute des démons[4].

par J. JOSSON constitue un anachronisme : *Saint Anselme, Archevêque de Cantorbéry, sa vie et son traité des Motifs de l'incarnation (Cur Deus homo),* par ..., 2e éd., Charleroi, 1872. En tête de sa traduction toutefois, Josson reprend le titre qui correspond le mieux au contenu du traité et aux intentions d'Anselme : *Pourquoi Dieu s'est fait homme* (p. 173).

1. On sait que cette question a opposé et oppose toujours les écoles thomiste et scotiste.

2. L'analyse du traité que nous allons proposer (ci-dessous p. 101-172, surtout p. 137-140) montre que cette pensée n'est nulle part absente du *CDH*.

3. Cf., par ex., *CDH* II, 4.

4. *CDH* I, 16-18.

Extension de l'œuvre rédemptrice

Par là, même chez Anselme, l'incarnation rédemptrice s'étend réellement au monde des intelligences pures comme à celui des intelligences incarnées. Mais il faut souligner que cette espèce de surcroît se rattache nécessairement à trois idées connexes, reliées entre elles de manière aussi forte qu'originale sous le signe de la mort rédemptrice du Christ : l'idée d'une nature humaine rachetable et seule rachetable[1] ; l'idée de la chute aussi bien angélique qu'humaine[2] ; l'idée que seuls des hommes rachetés peuvent et doivent remplacer les anges déchus et compléter ainsi le nombre des élus voulu par Dieu dans sa création spirituelle[3]. L'incarnation[4][5] apparaît bien ainsi comme chargée d'une efficacité qui déborde largement l'humanité, pour s'étendre d'une certaine manière à tout l'ordre des intelligences[6] ; mais cette efficacité vise directement et d'abord l'humanité pécheresse, et elle n'est possible que par la mort du Christ®.

1. En quoi Anselme se séparerait d'Origène et des origénistes : cf. *CDH* 1, 17; II, 21.

2. Pour les anges, *CDH* I, 16-18.

3. *Ibid.*

4. On sait que le terme *incarnatio,* étymologiquement plus limitatif que *inhumanatio (=* ἐνανΟρώπησι ; *Menschivcrdung),* a été préféré par les Latins qui l'entendent ordinairement de la totalité de la démarche rédemptrice et divinisatrice du (Ihrist : sur ce point, cf. par ex., A. Michel, art. *Incarnation,* dans *DTC,* t. VII, 2° partie, 1930, col. 1446-1450. Anselme a retenu *incarnatio* dans le titre d'un autre écrit *(Epistola de Incarnatione Verbi);* dans le *CDU,* ce terme et le verbe *incarnari* désignent l'acte du Verbe assumant l'humanité, plutôt que la totalité de l'œuvre rédemptrice : *CDH* I, 8 (59, 15 et 27 — 369 Λ et C) ; 1, 10 (67, 9 et 12 = 376 A) ; I, 16 (74, 15 = 381 B); II, 9 (105, 10, 12, 13, 16 et 20 = 407 B-C); II, 13 (113, 8 = 413 C).

5. L'ordre humain, en totalité; l'ordre angélique, partiellement.

6. Avec toutes les réserves qu'appellent de telles généralisations, on pourrait dire que, par opposition à l'incarnation selon les Grecs.

Telle est la position centrale et originale qu'Anselme se propose d'expliquer en répondant à la question : pourquoi Dieu s'cst-il fait homme? Boson, l'intcrlocutcur et le disciple d'Anselme, ne définit pas autrement le sens du traité : a La question que nous avons posée, dit-il, se résume de la manière suivante : pourquoi Dieu s'est-il fait homme pour sauver l'humanité par sa mort, alors qu'il semblerait qu'il ait pu obtenir autrement le même résultat* ».

Justification « rationnelle » d'une économie positive

Cette restriction finale permet de pénétrer plus avant dans les intentions d'Anselme et de déterminer avec assez de précision les destinataires de son traité. Quoi qu'il puisse en paraître, le *Car Deus homo* veut d'abord justifier un état de fait, rendre compte d'une économie positive du salut, plus précisément encore, expliquer et faire admettre la « nécessité » de la mort du Christ. Pourquoi tel mode de rédemption plutôt que tel autre? Pourquoi Dieu sauve-t-il l'homme au prix de démarches aussi humiliantes, alors qu'il pouvait le faire par un simple acte de volonté *(sola volunlale)* ou par un simple commandement *(solo jussu)2?*

qui est plutôt une *incarnation diuinisalrice,* l'incarnation selon Anselme est essentiellement une *incarnation rédemptrice.* Pour l'analyse détaillée des idées d'Anselme, cf. ci-dessous, p. 140-172.

1. *CDU* II, 18 (126, 25-26 = 425 A) : «Summa quaestionis fuit cur Deus homo factus sit, ut per mortem suam salvaret hominem, cum hoc alio modo facere potuisse videretur. » Ces termes explicitent parfaitement le titre et le propos de tout le traité. Dans le même sens et presque dans les mêmes termes, cf. I, 1 (48, 2-5 = 3GI C).

2. *CDU* I, 1, 3, 4, 5 et 6 : ces chapitres, par la voix de Boson, rapportent ces objections des « infidèles » contre l'incarnation rédemptrice.

Justification pour les fidèles

Anselme veut apporter à ces questions et aux difficultés qu'elles soulèvent, une réponse « rationnelle » qui satisfasse en môme temps celui qui possède la foi au Christ, et celui qui en est dépourvu. En donnant au premier une présentation intelligible de sa croyance, il ne lui procure pas seulement la joie personnelle de la compréhension et de la contemplation[1], il doit lui permettre en outre de répondre lui-même de manière satisfaisante à toute question relative à sa propre espérance[2]. L'argumentation d'Anselme transformera le chrétien en apologète, dans la mesure où elle saura développer et renforcer en lui les raisons de sa propre croyance.

Justification pour les « infidèles »

Car le deuxième interlocuteur d'Anselme (et des croyants qu'il instruit) est l'« infidèle », c'esUà-dire celui qui ne partage pas la foi chrétienne, la tient même pour simplicité d'esprit, voire pour folie pure[3]. Une telle attitude avait déterminé chez saint

1. *CDU* I, 1 (47, 9 = 361 13) : « ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur ».

2. *CDU* T, 1 (47, 10-11 · 361 B) : allusion à I *Pierre* 3, 15 et à Augustin, *Epist.* CXX, n. 4 (cités par Schmitt, p. 47).

3. *CDU* I, 1 (47, 11 - 48, 1 = 361 B) : «quam quaestionem solent et infideles nobis simplicitatem Christianam quasi fatuam deridentes objicere » ; cf. 1, 3 (50, 24 et 51, 4 = 364 B-C), où la *derisio* de Γ· infidèle* s'exerce toujours contre la *simplicitas* du chrétien qui ne peut pas justifier sa foi par de solides raisons. Cette attitude est souvent mentionnée par les Pères et les écrivains ecclésiastiques comme caractéristique dos infidèles et des profanes devant les mystères chrétiens : voir, par ex., Df.nys l'Aréopagitb, *Hiir. eccl.* VH *{PG* 3, 556 D-557 A, où le rire et la moquerie, πλατὺ γελάσουσι, sont présentés comme la réaction des profanes devant les rites des funérailles chrétiennes ; cf. *ibid.* 565 D : τοϊ ἀνιέροι εὐλόγου γέλωτο ἰξ'ον, et 568 B : ὡ αν ἐζεΐνοι γελὼντε φαΐεν). Réciproquement, d'ailleurs, les chrétiens alllchonl une attitude semblable devant l'obstination des profanes à ne pas entrer dans l'intelligence des

Paul une espèce d'aggravation du caractère « irrationnel », *a* inintelligible », « scandaleux » du mystère chrétien : au moins en principe, la prédication de l'apôtre ne voulut faire aucune concession à la «sagesse de ce monde»[1]. Mais cette attitude ne fut pas toujours observée après saint Paul : plusieurs Pères et non des moindres s'efforcèrent, au contraire, de mettre en évidence les points d'accord entre la sagesse profane et le message évangélique[2]. G'est plutôt dans cette dernière orientation que s'engage saint Anselme, avec une méthode et des préoccupations que nous devrons définir, et qui, d'ailleurs, ne correspondent pas exactement à celles des apologistes de l'âge patristique.

Justification pour les Juifs

Précisons seulement ici que ses interlocuteurs ou ses adversaires ne sont plus d'abord les simples païens, auxquels s'adressèrent le plus souvent les premiers apologètes[3]. Le monde occidental s'est converti au christianisme dans sa quasi-totalité, et les principaux adversaires de la foi chrétienne sont maintenant les Juifs et les Musulmans. Auxj Juifs, en particulier, il faut prouver la divinité du Christ, sa conception virginale, la « nécessité » de son intervention pour le salut de l'humanité pécheresse[4]. A leurs yeux, en

raisons ou des mystères chrétiens : cf. ci-dessous, p. 135-136, à propos de l'insensé, et les fréquentes mises en garde do Denys contre l'« inintelligence » des profanes qu'il faut écarter de l'enseignemoiffl et des sacrements chrétiens (cf. notre étude *L'Univers dionysien,* Paris, 1954, p. 192-195, 215-218, 259, par ex.).

1. Par ex. I *Cor.* 2, 4. On sait que, devant les membres de l'Aréopage d'Athènes, l'Apôtre montra moins d'intransigeance.

2. Par ex. Clément d'Alexandrie.

3. On sait que les premières apologies du christianisme furent souvent dédiées à des empereurs (païens).

4. Sur ce point, voir la démonstration de P. G. van der Plaas, « Des hl. Anselm *CDU* auf dem Boden der jüdisch-chrisUichen Polemik des .Mittolallers », dans *Divus Thomas* (Freiburg i. d. Schw.),

effet, ce ne sont là ni des révélations de l'Écriturc ni des exigences de la raison*.

Ces objections ne sont pas nouvelles. Avant saint Anselme, l'apologétique chrétienne avait déjà dû tenter de les résoudre en étayant précisément le fait et la « nécessité » du Christ sur l'autorité des Écritures et sur des « raisons » inattaquables *(aucloritabus sacris el rationibus necessariis)*[2]. Elle avait accepté de discuter avec les Juifs à partir des données ou des présupposés qui constituaient le bien commun *(Gemeingut)* des Juifs et des Chrétiens[3]. En acceptant à son tour ces mêmes bases de discussion, Anselme n'inaugure pas une méthode absolument nouvelle[4]. Son mérite reste néanmoins de

7, 1929, p. 446-467; 8, 1930, p. 18-32. A titre d'illustration, on pourra voir B. Blumenkranz et J. Châtillon, « Do la polémique antijuive à la cathéchèse *(sic)* chrétienne. L'objet, le contenu et les sources d'une anonyme *Altercatio Synagogae, et Ecclesiae* du xu° siècle », dans *itecherches de théologie ancienne el médiévale,* 23, 1956, p. 40-60. Voir aussi les études de F. Vernet, M. Simon et B. Blumenkranz relatives à la polémique judéo-chrétienne, dans l'antiquité et au moyen àgo, et dont on trouvera les titres dans notre bibliographie.

1. Van dkr Plaas, *art. cil., I.* c., 8, 1930, p. 23-24.

2. *Ibid.* On trouvera dans ces pages la mention des prédécesseurs d'Anselme dans celte apologétique nouvelle. Plus loin (p. 32), l'auteur avoue n'avoir pu déterminer do manière précise l'origine do l'expression *argumentis* ou *rationibus necessariis,* déjà employée par Saadja dans la polémique antichrétienne : « Ganz beslimmt wagon wir hier über den Ursprung dieser Ausdrücke noch nicht zu entscheidon. » Il semble quo sur ce point, commo sur tant d'autres, Anselme a bien pu s'inspirer d'Augustin ; nous relevons, par exemplo, ce passage du *De duabus animabas contra Manichaeos liber unus,* XIV. 23 : « Sed cum ostendere coepero *certas necessariasque rationes,* quae illam propositionem adamantinis, ut dicitur, catenis innexae consequuntur, remquo totam ad conclusionem qua illa evertitur sectu perduxero. » *(PI.* 42, col. 110).

3. Van deb Plaas, *art. cil.,* p. 27-28. Nous aurons à revenir sur cos présupposés en étudiant la méthode do saint Anselme.

4. C'est ce quo remarque P. G. van der Plaas : « Aus alien ango

l'avoir appliquée avec une ampleur et une rigueur inconnues jusqu'à lui[1].

Justification pour les « Pagani »

Outre les *Judaei,* les *infidèles* comprennent les *Pagani*[2]. Qui sont ces *Pagani?* Il n'est pas exclu que ce terme puisse désigner simplement des intelligences dépourvues de toute foi, ou dont la foi n'olTre rien de commun avec la foi chrétienne, voire des païens semblables à ceux qui s'opposèrent aux Pères de l'Église[3]. U nous semble toutefois que, dans la pensée d'Anselme, les *Pagani* représentent plutôt les Musulmans,

führtcn Zeugnissen gchl hervor, dass namentlich zur Zeit des hi. Anselm die noue Richtung in dor wisscnschaftlichcn Glaubensverteidigung Eingang fond » *(ibid.,* p. 24).

1. Λ l'occasion des objections rapportées surtout par Boson dans les premiers chapitres du traité *(CDU* I, 3-10), nous indiquons, quelques textes de polémique judéo-chrétienne au moyen ûge, dont ces objections semblent bien être l'écho. Des textes semblables ou analogues peuvent être relevés dés les origines du christianisme:) et durant toute la période patristiquû (cf. les travaux de M. Simon et B. Blumenkranz.), en particulier chez saint Augustin dont Anselme s'inspire si souvent. Sur quelques traits particuliers «le l'attitude d'Anselme en face des objections juives, nous renvoyons à notre étude: *Lu méthode du CDU de saint Anselme de Canlorbéry,* dansS/rnc-*lures ihêologigues de lu gnose à Richard de S.-V.,* Paris, 1062, p. 248· 293. Ainsi que nous le soulignons dans cette étude, nous n'entendons nullement affirmer des rapports historiques précis entre Anselme et tels auteurs do traités d'inspiration juive, qui sont d'ailleurs ou antérieurs ou postérieurs à Anselme. En rapprochant les thèses de ces ouvrages des thèmes du *CDU,* nous voulons seulement indiquer quelques-unes des constantes d'une polémique (ou d'un dialogue} qui s'est prolongée pendant plus de. dix siècles.

2. C'est ce que souligne Boson à la fin du *CDU* II, 22 (133, 8 =» 432 A) : ‹ non solum Judaeis sed etiam paganis sola ratione satisfacias ».

3. Par là, la situation d'Anselme se rapprocherait de celle des Pères, qui d'ailleurs curent aussi les Juifs pour adversaires. Toutefois, dans l'Occidcnt devenu chrétien, le cas do semblables « païens » ne devait pas être très fréquent.

qui n'étaient pas inconnus de l'Occidcnt chrétien, et dont l'archevêque de Gantorbéry devait personnellement faire la rencontre, lors de son premier exil en Italie[1]. Bien que dogmatiquement plus éloigné de la foi chrétienne que le judaïsme, l'Islam présentait un certain nombre de présupposés (création, unicité de Dieu, prophétie, chute de la nature humaine, destination de cette même nature à la béatitude), à partir de quoi l'argumentation d'Anselme pouvait s'exercer efficacement. Or, c'est précisément ce que semble confirmer la réflexion de Boson, à la fin du *Cur Deus homo,* lorsqu'il estime parfaitement établie la « démonstration », que vient de faire son maître, de la « nécessité » de l'incarnation rédemptrice, « même en écartant un petit nombre de données empruntées à l'Écriture, les trois personnes divines et Adam, par exemple[2] ». Or ce sont là précisément des dogmes étrangers à l'Islam[3].

1. *Vila Anselmi, PL* 158, 102 A-B : « Humanitas Anselmi sino personarum acceptione suscipiebat omnes. Et quos omnes ? Paganos etiam, ut <le Christianis taceam. · Il s'agit des soldats de Roger, comte de Sicile, qui, alfirmc Eadmer, so seraient convertis en grand nombre à la prédication d'Anselme, si leur chef ne les en avait pas empêches.

2. *CDH* II, 22 (133, 6-8 = 432 A) : « Sic probes deum fieri hominem ex necessitate, ut etiam si removeantur pauca quae de nostris libris posuisti, ut quod de tribus dei personis el de Adam tetigisti, non solum Judaeis sed etiam paganis sola ratione satisfacias. »

3. Et même au judaïsme, s'il s'agit de la Trinité. Adam lui-même n'est d'ailleurs pas considéré par les Juifs comme agent et comme source du péché originel ; or ce point est essentiel à la doctrine chrétienne. Concernant les *Pagani* du *CDU* et leur identification avec les Musulmans, nous nous permettons encore de renvoyer à notre étude: *La méthode du CDH de saird Anselme de Canlorbéry.* Nous y examinons en particulier les témoignages de *La Chanson de Roland* (dont l'état définitif est ordinairement fixé vers 1100), d'Abélard, de Pierre le Vénérable et d'Alain de Lille, qui nous instruisent sur les rapports de la chrétienté et de l'Islam, à la fin du xi° et au XH· s. En rapprochant, dans les notes du texte du *CDH,* les objections d'Al Ghazâlî contre la divinité du Christ de

Le *Cur Deus homo* se donne ainsi comme une « démonstration rationnelle » à l'adresse des chrétiens et des non-chrétiens, des Juifs et des Musulmans principalement. Aux chrétiens, elle doit faire prendre conscience de l'ordonnance intelligible et de la liaison interne *(concatenatio, contextio)*[1] des données de leur foi, procurer les joies de la contemplation intellectuelle, et permettre de rendre compte de leur propre espérance à qui les interroge ou les contredit. Aux non-chrétiens, elle doit faire admettre, à partir d'un nombre limité de présupposés communs, la logique et la nécessité de la croyance chrétienne en général, de l'incarnation rédemptrice et de la mort de l'Homme-Dieu, en particulier.

celles auxquelles répond Anselme, nous n'entendons aucunement affirmer des rapports historiques concrets entre ccs deux auteur· mais seulement rapprocher (comme pour les Juifs) quelques témoignages d'une polémique (ou d'une discussion) qui déborde largement leur époque.

1. *CDH* II, 19 (130, 1-2 -› 428 B) : « Ipsam tamen rationis *contextionem* a te volo fleri » (c'est Boson qui parle). Le terme *concatenatio* ne ligure pas, à notre connaissance, dans le *CDH ;* mais il se trouve dans le *Prooemium* du *Proslogion,* et y caractérise l'enchaînement des * raisons · du *Monologion* que le *Proslogion* doit rassembler en un seul argument : « considerans illud *(sc.: Monologion)* esse *mullorum concatenatione contextum argumentorum,* ccepi mecum quaerere, si forte posset inveniri *unum argumentum,* quod... » (Schmitt, I, 98, 4-6 ‘‘ *PL* 158, 223 B). Le verhe *concatenare* est employé, lui aussi, dans co mémo sens de *connexion logique et nécessaire:* par ex., *De casu diaboli,* 20 : « Sic tua disputatio *ocris el necessariis apertisque rationibus concatenatur,* ut nulla ratione quod dicis dissolvi posse videam » (Schmitt, I, 264, 22-23 *PL* 158. 351 B).

III

Méthode du « Cuh Deus homo » : son exposé[1]

Par quelle méthode Anselme voudra-t-il convaincre ses interlocuteurs? A première vue, par une méthode strictement rationnelle.

Vocabulaire de la « démonstration », de la « raison » et de la « nécessité »

Les termes de « raison » et de « démonstration » reviennent constamment sous la plume d'Anselme, et les déclarations les plus explicites rappellent à tout instant qu'une seule règle doit présider au dialogue : suivre la raison, ne rien avancer qui ne soit prouvé par des raisons nécessaires. Telles sont déjà les prises de position de la *Préface* du traité en face des « infidèles » qui estiment que la foi chrétienne contredit la raison[2] : on prouvera par des « raisons nécessaires » *(probal rationibus necessariis)* que le salut de l'homme est impossible sans le Christ ; et cette preuve fera même complètement abstraction de l'existence et du rôle historiques du Christ *(remolo Christo quasi nunquam aliquid fuerit de illo)*[3]. Pour employer un langage qui n'est pas

1. Les pages qui suivent sont détachées de l'étude plus développée, déjà citée, qui porte à peu près le même titre (cf. ci-dessus, p. 72, η. 1 et p. 73, n. 3).

2. *CDH, Préf.* (42, 10-11 = 361 A): « Rationi putant illam *(sc.:* Christianam fidem) repugnare. » Cette objection rester!» présente à l'esprit d'Anselme durant tout le traité, qui so propose précisément d'y répondre : cf. I, 8 (59, 25 = 369 B), et ci-dessus, p. 69, n. 3.

3. *CDH, Préf.* (42, 11-12 =* 361 A-B) ; cf. la suite de ce passage qui reprend la même idée avec dos formules un peu différentes : on démontrera que l'homme est destiné à la béatitude, sans faire état du Christ : «quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate... · *(ibid.,* 42, 14-15 — 362 A); l'ensemble

expressément celui d'Anselme, lu démonstration devra procéder exclusivement *a priori.*

Le vocabulaire de la démonstration se concentre autour de quelques termes : *probare, monstrare, ostendere, aperire* sont les plus fréquents. Le verbe *probare* ne présente pas d'ambiguïté et désigne la preuve rationnelle, logique ou juridique1. En revanche, l'emploi des autres termes est moins rigoureux. Le contexte devra permettre d'en préciser la portée. Parfois synonymes de *probare,* surtout lorsqu'ils sont accompagnés de compléments indiquant qu'il s'agit bien d'une démarche rationnelle et nécessaire *(ex necessitate, ratione,* etc.), ils peuvent également signifier une simple « monstration » ou « démonstration » de caractère empirique, bien que les interférences entre les deux acceptions ne soient pas rares2. Mais c'est uniquement sur

des démonstrations *a priori* devra établir l'absolue nécessité de ce que nous croyons, en fait, de l'histoire, de la nature et du rôle du Christ : « atque ex necessitate omnia quae de Christo credimu» fieri oportere » *(ibid.,* 43, 2-3 — 362 Λ).

1. Par ex. *CDU, Préf.:* «probal rationibus necessariis» (42,-12-13 ‘‘ 361 A) ; 1, 2 (50, 8 = 363 C) ; I, 4 (52, 3-4 = 365 B) ; 1,3 (60, 2 — 369 C) ; I, 17 (76, 4 382 C) ; T, 25 (95, 9 = 399 B) ; II, 18 : «apertissimo probasti» (127, 7 «= 425 C). Un passage emploie *probare* dans le sens de preuve juridique ; il s'agit du démon dont le rôle dans la chute de l'homme semble établir la preuve de ses « justes droits » sur l'humanité : ‹ per hoc justitiam suam super hominent probare videatur » *(CDU* 1, 7 : 58, 5-6 = 368 B).

2. Voir, par ex., les passages suivants : pour *aperire,* dans le sens de *démonstration logique, nécessaire, a priori,* I, 1 : « aperiri ... qua necessitate scilicet cl ratione › (48,22 -= 362 C) ; I, 3 (50,22 - 364 A)·; II, 16 (116, 16 — 416 B) ; dans le sens du •*monstration* », de *révélation,* I, 1 : « ut deus aperiat quod prius latebat » (49, 4-5 = 363 Λ). Cette « révélation » do Dieu a d'ailleurs pour objet des « raisons » ; et dam les deux premiers exemples, il s'agit bien directement de «raisons» et de « nécessité », mais ces raisons et cette nécessité sont *montrées, révélées* par Anselme. Les deux sens de « *monstration* » *empirique* et de *démonstration logique* ne sont donc pas exclusifs. Remarques semblables pour *ostendere* dans le sens de *démonstration logique,* cf. I, 1 (48, 11 –* 36213) ; I, 2 (50, 6 — 363 C) ; I, 3 (51, 12 — 364 DJ ;

la *démonstration rationnelle, logique* qu'Anselme el Boson veulent, d'un commun accord, porter tout leur soin et concentrer tout l'intérêt du traité : à maintes reprises, ils se rappellent réciproquement aux devoirs et aux exigences de leur commune méthode, et c'est en fonction de la rigueur de son application que seront estimés les arguments proposés de part et d'autre1.

I, 6 (54, 4 – 3G6 B) ; I, 11 (68, 6 =· 376 B) ; I, 17 (76, 6 – 382 C) ; I, 21 (88, 19 = 393 C) ; I, 23 (91, 7 - 395 C) ; I, 24 (94, 16 = 398 C) ; I. 25 (95, 7, II et 22 - 399 A-C ; 96, 1 et 6 = 400 Λ-B) ; Π, 16 (116, 16-17 = 416 B-C où *ostendere* et *aperire* sont employés dans le même sens}; II, 17: «ostendimus ... certam rationem» (126, 5 = 424 C) ; II, 8: «necessariis rationibus ... ostendisti» (126, 27 et 127, 9 = 425 B-C) ; dans le sens de « *monstration* » el de · *démonstration* » *empiriques* ou de *révélation,* I, 6 (53, 3 et II - - 366 Λ; 54, 16 et 55, 2-4 = 366 C-D) : ces « *monstrations* » de l'amour divin en sont aussi les « preuves · empiriques. Enfin, *monstrare* dans le sens de *démonstration rationnelle, logique* : cf. *Préf.* (42, 14 362 A) ; I, 1 (52, 3 = 365 B) ; I, 6 (55, 1 «= 366 C) ; I, 8 (59, 27 = 369 G} ; I, 19 (86, 14 = 391 C) ; I, 24 (94, 21 = 398 C : « sive namque uno sive pluribus argumentis veritas inexpugnabiliter monstretur, aequaliter ab omni dubitatione defenditur») ; II, 15 (115, 23-24 — 416 A : «rationabiliter ... monstrasti») ; II, 16 (117, 21 = 417 B ; 120, 15 = 419 C ; 121, 13 et 16 = 420 C) ; dans le sens de « *monstration* », de *manifestation* et de *preuve empirique,* I, 3 (51, 2-3 = 364 B-C).

1. *CDU* I, 4 (52, 3-5 = 365 B) ; I, 6 (54, 14-55, 9 =366 C-367 A) ; I, 8 (59, 10-13 = 369 A ; 60, 2-3 = 369 C) ; I, 10 (66, 19-26 = 375 B-C) ; 1, 11 (69, 3-4 = 377 A) ; I, 12 (69, 31-33 377 C ; 70, 11-13 – 378 A); I, 17 (76, 4-6 = 382 C) ; I, 18 (78, 11-12= 384 B : 79, 25-27 = 385 C) ; I, 19 (85, 1 et 33 ▮390 B cl 391 B) ;I, 20 (88, 8 = 393 B : « sola igitur ratione procedamus ») ; I, 24 (94, 10 — 398 B : •rationem postulasti, rationem accipe ») ; I, 25 (95, 7-8 ▮- 399 A) ; II, 8 (103, 20 = 406 A : «si rationem sequimur, sicut proposuimus, hoc inevi labiliter oportet esse ») ; II, 11 (110, 8 = 411 B : « ad hoc nos indeclinabiliter perducit ratio»; 110, 31 = 411 C; 111, 15 ▮· 412 A) ; II, 15 (115, 22-23 – 416 A) ; Π, 16 (119, 11 = 418 G) ; II, 18 (126. 26-29 et 127, 7 425 B-C) ; 11, 19 (130, 1-2 = 428 B, où Boson réclame ù Anselme *ipsam rationis contextionem) ;* II, 22 (133, 8 - 432 A : « sola ratione satisfacias »).

«Convenientia» et *a* necessitas » d'après CDH I, 4

A cct égard, on doit noter que n l'accord sur les notions de « preuve ». F. de « raison » et de « nécessité » ne devient parfaitement explicite qu'au chapitre X du Livre premier. Boson a écouté avec joie les déclarations méthodologiques d'Anselme concernant l'usage exclusif qu'il va faire du raisonnement ; selon le vœu d'Anselme, le disciple a exposé les objections des a infidèles » touchant les humiliations du Sauveur. Or voici qu'Anselme répond tout de suite par un développement sur les convenances *(quam convenienter)* qui ont présidé aux modalités de l'incarnation et de la rédemption*. De telles « raisons » sont prématurées, aux yeux de Boson ; elles font passer l'accessoire avant l'essentiel. Et c'est ce que souligne le disciple en comparant une si belle manière d'argumenter *(omnia haec pulchra)* à un exercice de peinture qui prendrait l'eau, les nuages ou l'air comme fond et support du tableau[3]. Les « raisons de convenance *(has convenientias)* » apportées par Anselme[4] ne sont pas fondamentales. Tout au plus pourraient-elles jouer un rôle secondaire et « ornemental », apres que la vérité aurait été fermement établie sur des bases rationnelles solides : a II faut *d'abord* démontrer la consistance rationnelle de la vérité *(veritatis soliditas rationabilis),* c'est-à-dire la nécessité qui prouve *(necessitas quae probet)* que Dieu a dû ou pu s'abaisser jusqu'à ces démarches que nous affirmons ; *ensuite,* pour donner plus d'éclat à ce qui constitue pour ainsi dire le corps meme de la vérité *(quasi corpus veritatis plus nileal),* tels des motifs peints sur ce

1. *CDH, Hrcf.* et ch. Ier, début.
2. *CDH* I, 3 (50, 24 - 51, 12 — 364 B-D).
3. *CDH* 1,4: « quasi super nubem pingore nos existimant (infideles] » (52, 2-3 = 365 Λ).
4. *Ibid.* (51, 21 = 365 Λ).

corps *(quasi picturae),* on exposera ces raisons de convenance *(convenientiae)*

A ce stade de la discussion, il apparaît que l'interlocutcur d'Anselme et les « infidèles », que cet interlocuteur représente, font une différence essentielle entre *l'argument de raison,* qui va au fond des problèmes, et *l'argument de convenance,* qui ne peut et ne doit intervenir, à titre de confirmation complémentaire et « ornementale », qu'une fois solidement établi le fondement rationnel de la vérité. Or, il est curieux de constater qu'Anselme ne relève pas directement ici l'objection de Boson[1]. Il semble même vouloir laisser dans l'imprécision les notions de convenance et de nécessité rationnelles, puisque, poursuivant ses réponses aux objections des « infidèles », il emploie tout de suite, dans une même phrase et dans un sens équivalent, *necessaria ratio* et *decebat*[3]. Et c'est seulement au chapitre X de cette première partie, une fois terminées les réponses aux objections des « infidèles »4, qu'Anselme résout la difficulté soulevée au chapitre IV, en fixant avec Boson de manière tout à fait explicite le sens de leur vocabulaire et les règles de leur méthode.

1. *Ibid.* (52,3-6 = 365 B).

2. C'est seulement au cours de la deuxième partie du traité (II, 8 : 104, 12-28 = 406 C-407 Λ), qu'Anselme reprendra les « raisons de convenance · que Boson vient do rejeter : insistant à son tour avec quoique ironie sur les métaphores picturales de Boson, il affirme la solidité et la consistance de ces raisons de convenance, et Boson se rallie entièrement au point de vue de son maître : « Valde pulchrae et *rationabiles* sunt istac picturae* (104, 28 =» 407 A).

3. *CDH* I, 4 (52, 7-10 =■ 365 B) : « Nonne *salis necessaria ratio* videtur, cur deus ea quae dicimus facere debuerit : quia genus humanum, tam scilicet pretiosum opus ejus, omnino perierat, nec *decebal* ut quud deus de homine proposuerat, penitus annihilaretur. »

4. *CDH* 1, 5-10 est en effet consacré à l'exposé et à la solution de ces objections.

« Convenientia » et « necessitas » d'après CDH I, 10

Les formules d'Anselme sont ici on ne peut plus nettes et elles sont acceptées sans réserve par Boson : «Puisque dans la présente recherche», dit Anselme à son disciple, a tu assumes le rôle de ceux qui ne veulent rien croire à moins d'une démonstration rationnelle préalable, je désire que nous convenions d'un commun accord, de ne retenir, en parlant de Dieu, rien de ce qui, même dans une très faible mesure, manque de convenance *(nullum vel minimum inconveniens),* et de n'écartcr aucune raison, si petite soit-elle *(nulla vel minima ratio),* à condition qu'une raison plus forte ne s'y oppose pas *(si maior* [ra/fo] *non répugnai).* Gar, lorsqu'il s'agit de Dieu, si le moindre défaut de convenance entrain· une impossibilité *(impossibilitas),* la moindre raison, qu n'est pas évincée par une raison plus forte, s'accompagm d'une nécessité *(necessitas)*[1]. »

Cette déclaration de méthode est de la plus grandi importance. Aux yeux d'Anselme, « raison » et « convenance » ne s'opposent pas comme deux moments ou deux niveaux différents et d'inégale importance, dans l'administration de la preuve. Les deux termes ne doivent pas être opposés, comme Je laissait entendre la métaphore de Boson, à la manière dont s'opposent la peinture sur fond consistant et stable, et la peinture qui voudrait se fixer sur un nuage, sur l'eau courante ou sur le vent[2]. Quand il s'agit de Dieu, *convenientia* et *ratio* vont ensemble, ont la même noblesse heuristique, les mêmes ressources et les mêmes exigences d'intelligibilité. A la plus grande perfection intelligible correspond nécessairement la plus haute convenance, et réciproquement. La moindre inconvêl· nance, comme l'absence de raison, entraîne une imposai-

1. *CDH* I, 10 (67, 1-6 = 375 C-D) ; suit raccord total et empressé de Boson. Le même principe est rappelé I, 20 (SG, 23 = 392 A).
2. *CDH* I, 4.

bilitê ; la moindre raison, non contredite par une raison plus forte, et, dans les mêmes conditions, la moindre convenance entraînent une nécessité. Entre les deux notions, le parallélisme est donc absolument rigoureux : ce qui les distingue, c'est seulement que la notion de convenance s'inscrit plutôt dans l'ordre de la sagesse et de l'honneur divins[1], alors que l'intelligence et la justice divines seraient plutôt les régulatrices de la raison[2]. Mais nous tenons d'Anselme lui-même que les divers attributs de Dieu sont inséparables et qu'ils sont nécessairement respectés ou violés ensemble[3].

On s'explique dès lors que les deux termes *ratio* et *convenientia,* et leurs séries respectives de dérivés voisinent dans une même phrase pour exprimer, non point deux moments ou deux degrés différents de la nécessité, mais bien simultanément un seul et même degré, envisagé du point de vue respectif de l'une et l'autre série

1. Par exemple, les infidèles estiment *inconveniens* que soient attribuées au Christ, mémo dans son humanité, les humiliations que rapporte l'Évangile : cf. I, 8 (titre du chapitre, 59, 8 «■ 369 Λ, et 60, 7-8 = 369 C). Ils estiment également « inconvenant » (cl par le fait même « irrationnel » et « non-nécessaire ») le genre de mort infligé par Dieu au Sauveur : « In hoc adhuc versamur qualiter mors illa rationabilis et necessaria monstrari possit ... Nam et inconveniens videtur esse deo hominem hoc modo salvasse », *CDH* I, 10 (66, 19-23 = 375 B-C). A leurs yeux, uno telle économie contredit à la fois la sagesse et la justice divines, *CDH* I, 8 (60,8-10 = 369 D-370 A).

2. Tel est, par ex., le sens général des *rationes necessariae* de la *Préface* et du premier chapitre du traité.

3. *CDH* I, 12 (70, 5-30 – 377 D-378 C) ; T, 24 (94, 10-17 = 398 B-C), par ex. Ce point de doctrine ressort encore du rapprochement et de la qualification réciproque des deux séries de termes où les *raisons* sont présentées comme *convenables,* et les *convenances* comme *rationnelles:* II, 11 (111, G = 411 D : «consideremus adhuc utrum sic rationabiliter conveniat»); Π, 16 (119, 11 = 418 C «congruenti ratione et cui nihil repugnare videtur, monstras... »).

de notions[1]. Par là s'explique également que les deux séries soient pratiquement interchangeables, et qu'une même raisonnement mette indifféremment en cause, l'intelligibilité rationnelle ou la convenance, pour conclure logiquement à la nécessité ou à l'impossibilité[2]. Il serait injuste de voir dans ce croisement ou dans cette substitution des notions une inconsciente imprécision de langage; les principes méthodologiques explicitement formulés par Anselme l'autorisent, quand il s'agit de Dieu, à considérer comme chargés de la même valeur logique et démonstrative les *convenientiae* et les *rationes*[3], bien que les unes et les autres correspondent à deux points de vue distincts.

Le développement des raisons et des convenance® doit conduire à la nécessité[4]. Les raisons seront elles-mêmes « nécessaires », et la méthode d'Anselme veut que la nécessité dérive toujours des raisons[5]. Ici encore, le

1. Par ex. I. 10 (67, 17 = 376 Λ) : « Ila flat quia nihil in his impossibile (point de vue de la *ratio* et de la *potestas)* uut inconveniem (point de vue du la *sagesse* et de *l'honneur)* deo videtur » ; cf. Il, S (98, 23 = 402 A) : « Nihil justius aut convenientius intelligitur.'

2. L'étude analytique du traité nous donnera plusieurs iHustrtà] tions de ce procédé : voir déjà I, 15 (73, 25-74, 2 = 381 A) ; 1, 18 (79, 20-24 — 385 B-C) ; I, 25 (95, 24-29 - 400 A).

3. C'est sans doute la raison pour laquelle Anselme a si longtemgl différé de répondre à l'objection de Boson (1,4), et n'y répond qu» sur le ton de l'ironie (II, 8 : 104, 13-27 — 406 C-407 A). A scs yeux, l'opposition des doux séries do termes constitue un faux problem» quand il s'agit de Dieu.

4. Toujours dans la double intention de satisfaire intellectuellement le croyant, et de prouver à l'infldèle que la foi ne s'oppose pas à la raison.

5. *CDH, Préf.* (42, 12-43, 3 = 361 A-362 A) : « probat rationibul necessariis ... ; monstratur non minus aperta ratione et veritate . nccesse esse ut ... ; atque ex necessitate omnia quao de Christi' credimus fleri oportere · ; II, Il (110, 8, 31 — 411 B-C) : « ad hoc noindeclinabliiter perducit ratio...», ‹ ad hoc nos impellit ratio»; II, 18 (126, 27 — 425 B) : « tu multis et necessariis rationibus respoib

deux notions sont à ce point connexes que les deux ternies sont souvent juxtaposés comme des synonymes[1].

Méthode axiomatique

Toutefois, il convient d'observer que la nécessité obtenue par ces chaînes de raisons est d'abord une nécessité logique[2] déduite d'un petit nombre de présupposés admis d'un commun accord par les interlocuteurs. Ces présupposés portent aussi bien sur les règles de la méthode[3] que sur les axiomes de départ. Or ces axiomes peuvent fort bien ne pas correspondre de tous points à la totalité des croyances de chacun des interlocuteurs. Il arrive même qu'ils contredisent positivement telle croyance. L'illustration la plus caractéristique de cette manière figure sans doute au chapitre X du premier Livre. Apres s'être mis d'accord avec son disciple sur les règles de leur commune méthode, Anselme propose les postulats ά partir desquels va se développer la discussion : on pose en principe *(ponamus)* que l'incarnation et le fait historique du Christ n'ont pas eu lieu ; que l'homme a été créé pour la béatitude ; que cette béatitude ne peut pas être atteinte en cette vie ; qu'elle ne peut pas être atteinte dans l'état de péché ; que personne ne peut passer cette vie sans pécher. On suppose encore a d'autres choses dont

dens ostendisti » ; II, 22 (133, 5-6 — 432 A) : «cum enirn sic probes deurn fleri hominem ox necessitate, ut... ».

1. *CDU* I, 1 (48, 2 361 C) : « [quaestio infidelium] qua scilicet ratione vel necessitate dons homo factus sit » ; *ibid.* (48, 22 = 362 C) : «qua necessitate scilicet et ratione deus... »; 1,10(66,19-20 = 375 B) : « In hoc adhuc versamur, qualiter mors illa rationabilis et necessaria monstrari possit. »

2. Cet enchaînement de raisons est réclamé par Boson, même sur des sujets qu'il estime avoir compris : « Quamvis hoc mihi videar inlelllgere, ipsam tamen rationis contextionem a te volo fieri », II, 19 (130, 1-2 — 428 B).

3. Sur ces règles et sur la nature des preuves à donner, cf. ci-dessus, p. 75-83.

la foi est nécessaire pour arriver au salut éternel *(alia quorum (ides ad salutem aeternam necessaria est)*[1] ». Ce dernier présupposé, fort vague dans les termes, ne l'est plus dans la réalité si, comme nous le pensons, le raisonnement d'Anselme s'adresse à des Juifs et à des Musulmans dont les *credo* respectifs coïncident partiellement entre eux et avec le *credo* d'Anselme. Il est ainsi possible de trouver dans ces éléments, partiels mais communs, un commun terrain d'entente, ou, si l'on préfère, une base, axiomatique commune.

Sans doute Anselme ne parle-t-il pas d'axiomatiquo ni même d'axiomes, du moins dans le *Cur Deus homo.* Mais on ne peut pas contester qu'avant la discussion, les interlocuteurs conviennent explicitement des propositions originelles, ά partir de quoi tout pourra et devra être prouvé, et des principes formels selon lesquels la déduction pourra et devra être conduite. On ne peut pas contester davantage, que les propositions originelles excluent au moins une vérité certaine aux yeux de tous, bien que diversement interprétée par chacun : l'existence et le rôle historiques du Christ. La convention de base comporte donc une part d'arbitraire dans le choix des postulats ; elle accepte consciemment de se détacher ou de faire abstraction de ce qu'elle sait être, au moins historiquement, une partie de la vérité, pour porter le débat sur le plan de la cohérence logique d'un donné de foi partiel, dont on éprouvera la fécondité et les limites par les seules voies de la déduction.

Particularités do l'axiomatique anselmicnnc

En retenant cette méthode hypo*» thético-déductive, uniquement soucieuse de présenter un rigoureux enchaînement de a raisons » et une construction intelligible parfaitement cohérente, à partir

1. *CDU* T, 10 (67, 12-16 = 376 A).

de propositions et selon des règles de développement exactement définies, Anselme apparaît à ce point actuel qu'on pourrait être tenté de le présenter comme un précurseur de nos axiomaticiens modernes. Plusieurs traits, cependant, interdisent de pousser le rapprochement jusqu'à l'identité ; la méthode axiomatique n'a pas atteint chez Anselme le degré de conscience ni la systématisation technique qu'elle a connus de nos jours[1]. De plus, Anselme ne consentirait certainement pas à considérer tous ses axiomes comme de simples postulats, dont le choix pourrait être entièrement arbitraire ou indifférent, d'un exercice à l'autre[3]. A aucun moment, il ne se désintéresse tout à fait du contenu objectif de sa déduction ni de son rapport réci à la vérité[3]. Bien plus, avant même de raisonner, il a profondément conscience de posséder déjà la vérité qu'il va mettre en cause, puisque la foi la lui a révélée de manière stable et totale, et que Dieu la lui garantit.[4]. Tout le rôle du raisonnement sera donc de retrouver cette vérité ou de s'en approcher, en l'aménageant dans un ensemble aussi pleinement intelligible que possible ; et si, au départ, il semble la sacrifier en totalité ou en partie, c'est pour mieux constater, au terme, qu'il est impossible de se passer d'elle ou de n'en retenir qu'une partie[5].

1. Cf. R. Blanchié, *L'Axiomatique,* coll. *Initiation Philosophique,* 17, Paris, 1955.

2. Blanche, o. c., p. 4-12 ot 29-33.

3. Il va sans dire qu*Anselme n'aurait pas accepté pour sa théologie la boutade que B. Russell appliquait à la mathématique axlomatisée : · La mathématique est une science où l'on ne sait jamais do quoi on parle ni si ce qu'on dit est vrai ›, et que Blanché étend à toute axiomatique en général (o. *c.,* p. 33, qui cite la formule do Russell, rappelée encore p. 93). Ajoutons que, pour Anselme, l'idée de convenance, par quoi tout argument se référé de manière au moins implicite à la sagesse cl à la justice divines, Interdit de se désintéresser de la signification et du contenu récjs de la preuve.

4. Nous revenons sur ce point ci-dessous, p. 86-91 et 96-99.

5. L'élimination « méthodique › du Christ, au début do *CDU* et en

Subordination de» « raisons » au « corps do la vérité »

Cette tâche de redécouverte et d'aménagement intelligible de la vérité préalablement révélée fait apparaître le rôle subordonné des u raisons ». La consistance rationnelle *(soliditas, necessiias rationabilis)* ne peut pas se concevoir, en effet, en dehors du corps de la vérité *(corpus verilalis).* Imaginer le contraire serait condamner le raisonnement à de purs jeux de l'esprit, «à lu peinture sur nuages» dont a parlé Boson1. Et si, dans ses tâches préliminaires, polémiques ou apologétiques, l'intelligence, à titre provisoire et par manière de contre-épreuve négative, peut faire abstraction d'une partie ou de la totalité de la vérité, elle ne le peut absolument plus dans son travail objectif, définitif, et total de présentation intelligible. Sous peine d'échouer, elle doit alors assumer la totalité des données de la foi2,

Limites des « raisons » : « raisons » et « transcendance »

Et même alors, il s'en faut de beaucoup que les raisons triomphent. Humaines, elles restent à niveau d'homme et peuvent difficilement espérer rendre parfaitement compte de sujets qui dépassent l'homme. A cet égard, les formules d'Anselme ne présentent aucune équivoque, et ce serait une erreur de prendre à la légère et de tenir pour banales protestations de

I, 10, n'est destinée qu'à mettre en plus vif relief sa «nécessité» : ci. II, 6, où la découverte du Christ arrache ce cri à Doson : « Benedictus Deus, jam magnum quiddam invenimus de hoc quod quaerimus » {101, 20-21 = 404 B).

1. *CDU* I, 4 : texte déjà cité.

2. C'est ce que fait la lin du *CDH* (à partir de II, 6) : après avoir pour ainsi dire mis entre parenthèses le mystère du Christ, et, pour cette raison même, échoué dans sa tentative de justification de la condition humaine, le raisonnement est contraint, pour trouver une issue satisfaisante, d'introduire dans ses termes la donnée Chris* tologique qu'il va exposer dans toute son ampleur.

modestie, les appréhensions et les hésitations de l'auteur, au moment d'entreprendre sa « démonstration » : « Ce que tu me demandes me dépasse », dit-il à Boson, et, par lui. à tous ses interlocuteurs, a et je redoute précisément de traiter des sujets trop relevés [pour moi], dans cette appréhension que, si l'on peut estimer ou même constater que mes explications ne sont, pas satisfaisantes, on ne soit porté à croire que c'est la vérité elle-même qui m'échappe, plutôt qu'à admettre l'insuffisance de ma propre intelligence à saisir cette vérité »1. Des craintes très vives lui viennent encore de la complexité des notions nécessairement impliquées dans la «démonstration», et. qui devraient être préalablement élucidées2. Mais c'est surtout le sujet de son traité, le Christ en personne, qui, en raison de sa beauté et de sa a transcendance », lui inspire les scrupules les plus forts : «L'objet [dont nous avons à traiter] n'est pas seulement précieux, mais, comme il concerne celui qui possède *une beauté plus grande que celle des fils des hommes,* il comporte également une beauté dans les explications qui dépasse les intelligences des hommes. Je crains donc que, comme d'ordinaire je m'indigne moi-même en voyant des peintres de bas étage représenter la personne même du Seigneur sous des traits dépourvus de beauté, pareil sort ne m'advienne à mon tour si j'ose traiter un si beau sujet dans un style méprisable et sans art3 ». Ce no sont pas là de vaincs excuses ni des précautions mondaines : comme l'ont justement souligné K. Barth, A. Stolz et P. Vignaux, Anselme est profon-

1. *CDH* I, 1 {48, 25-49, 2 = 362 C-D).

2. *CDU* I, 1 {49, 7-13 · 363 Λ). Il s'agit surtout des notions de *puissance,* do *nécessité* et de *volonté,* sur lesquelles, en effet, Anselme 8'esl expliqué dans un antre ouvrage, inachevé, récemment découvert et Mité pur F. S. Schmitt, *Ein neues, iinvollendcies Week des hl. Anselm von Canterbury* (=» *Beitrdge zur Geschichle tier Philosophie and Théologie des M.A.,* XXXIH, 3), 1936.

3. *CDH* I, 1 (49, 16-22 -<363 B).

dément pénétré du caractère transcendant des sujets qu'il aborde, et sa prière essaie de relayer son intelligence, au moment où celle-ci prend une conscience trop évidente de son impuissance à poursuivre son effort, et même à l'entreprendre efficacement1.

Modestie et néanmoins nécessité do la recherche des a raisons »

Boson d'ailleurs admet par avance le caractère relatif et limité des explications qu'il réclame, et il rassure son maître en lui affirmant qu'il ne s'agit pas de convaincre les doctes : a Ces scrupules ne doivent pas te faire reculer, car, si tu laisses à qui le peut toute latitude de parler mieux (pie toi, pareillement lu n'interdis à personne, si ton propre traité ne lui plaît pas, d'en écrire un plus beau. Mais, pour chasser tous tes scrupules, (je te donne cette assurance) : ce que je te demande, tu ne le feras pas pour les doctes *(doctis),* mais pour moi et pour ceux qui, avec moi, t'adressent cette même requête2. »

1. K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweh der Existent Galles,* München, 1931; ouvrage traduit en français, *La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbêry,* trad, de Jean Carrère, dans *Bibliothèque thèologtque,* Dolachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1958 ; Λ. Stolz, *Anselm von Canterbury,* München, 1937 ; P. Vrc.NAUX, «Structure et sens du Monologion », dans *Revue des sciences philosophiques et thèologiques,* 31, 1947, p. 192-212; « Note sur lo chapitre I,XX du Monologion », dans *Revue du moyen âge latin,* 3, 1947, p. 321-334 ; *Philosophie au moyen Age,* Parie,· A. Colin, 1958, coll. *A. Colin, N° 323, section philosophie,* p. 30-40.

2. *CDR,* I, I (49, 23-26 = 363 R-C). L'exclusion *de&docli* do l'auditoire ou des lecteurs d'Anselme est ici une pure formule de complaisance et d'encouragement : à la page précédente (48, 5-9 ·· 361 C), Anselme lui-tnémo nous apprend que sa « démonstration » lui a été. demandée aussi, peut-être même d'abord, par des lettrés *(non solum litterali sed etiam illillerali mulli),* que les solutions que proposera cotte démonstration seront intelligibles pour *tous (omnibus … inlclligibilis),* et que, eu égard ù leur utilité et à la beauté des raisons qu'elles auront apportées, elles leur seront chères *(propter*

Les raisons ne sont pas la vérité. Elles sont au-dessous de la vérité. Et si, d'une certaine manière, elles rendent compte de la vérité, il est encore plus juste de dire que c'est le témoignage de la vérité qui donne aux raisons leur valeur : «Si parmi toutes les raisons que j'ai proposées», dit Anselme, « il ne s'en trouve qu'une seule qui reçoive sa force de l'invincible vérité *(inexpugnabili verilale roboralur),* cela doit nous suffire[1]. » Il convient, pourtant, de poursuivre la recherche des raisons parce que, seules, elles permettent, à niveau d'homme, d'entrer dans l'intelligence de la vérité[2]. C'est, d'ailleurs une fort mauvaise attitude d'affirmer que la vérité contient en soi des raisons très profondes, si, par notre silence, nous administrons la preuve que nous n'en percevons absolument aucune[3].

ulilitalem et rationis pulchritudinem amabilis). Anselme parle donc pour tous, pour les lettrés ou les doctes *(docti, lillerali)* et pour les gens sans culture *(illitterati).* Si l'on joint à cette constatation le fait qu'il parle aussi bien pour les *infidèles* que pour les *fidèles,* et qu'aux uns et aux autres il propose exactement les mêmes raisons, on conviendra que. malgré l'allure assez technique du traité, on ne peut absolument pas parier de « gnose », moins encore d'« ésotérisme », pour caractériser la manière d'Anselme : cf. I, 3 : « Quamvis enim illi *(sc.:* infideles) ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus : unum idemque tamen est quod quaerimus » (50, 18-20 = 364 A).

1. *CDH* I, 24 (94, 19-20 = 398 C).

2. C'est l'idée que développe In début du traité (cf. *Prêf.* cl I, 1, début) : la « démonstration rationnelle » s'impose aussi bien pour expliquer au fidèle sa propre foi, que pour justifier celle-ci devant l'« infidèle ».

3. C'est en substance l'une des plus fines répliques de Boson (qui n'en est pas prodigue) : « Plus enim persuadebis altiorcs in hac re (il s'agit du mystère de l'unique personne et de la double nature du Christ) rationes latere, si aliquam te videre monstraveris, quam si te nullam in ea rationem intelligcrc nihil dicendo probaveris >,11,16(117, 20-22 = 417 B). Anselme vient d'affirmer l'impossibilité pour une intelligence humaine de percevoir la merveilleuse sagesse qui a présidé à ce mystère (« quam sapienter, quam mirabiliter tam inscrutabile opus factum sit», 117, 16-17 = 417 B).

En réalité Dieu ne saurait rien faire en vain[1] : aussi doit-on interpréter une absence de raison dans le sens d'une impossibilité, et une solide raison que rien ne contredit, dans le sens d'une nécessité®.

Mais, encore une fois, la raison a ses limites. Il lui arrive, par exemple, de ne percevoir que la nécessité du fait, sans pouvoir atteindre le pourquoi de ce fait, et cependant elle ne doit pas faire fi de cette certitude[2]. Il lui arrive aussi de ne parvenir à l'évidence que par des voies indirectes, et une pareille évidence ne doit pas, non plus, être rejetée[4]5A vrai dire, la raison ne parvient même jamais à l'explication dernière, parfaitement éclairante. D'où son constant devoir de se garder toujours en éveil, modeste et insatisfaite, dans l'attente d'une intelligibilité plus entière et plus profonde : « Si jusqu'à un certain point je puis répondre à tes questions de manière satisfaisante», dit Anselme, «qu'il soit bien établi qu'à son tour un plus sage que moi pourra le faire de manière plus complète. Bien plus, il faut savoir que, dans un sujet d'une telle importance, quelles que puissent être les explications humaines, les raisons les plus profondes resteront toujours cachées[6]. » Enfin, — humiliation suprême pour la raison —, un exemple vivant lui fait souvent comprendre des vérités essentielles avec plus d'ampleur, plus de clarté et de profondeur que l'enchaînement rigoureux de ses démons-

1. C'est l'argument développé en I, 8 (59, 10-15 = 369 A) ; I, 13 (81, 5-8 = 386 C ; 83, 27-84, 1 — 389 B-C : une raison bien établie ne peut être contestée qu'au nom d'une autre raison, plue forte) ; II, 1 et 4, en entier; II, 10 (108, 21-24 = 410 B).

2. Aux textes indiqués par la précédente note, on ajoutera la déclaration de méthode de I, 10 (67, 1-6 = 375 C-D), déjà citée.

3. *CDU* I, 25 (96, 2-3 = 400 A) : « Quod enim necessaria ratione veraciter esse colligitur, id in nullam deduci debet dubitationem, *etiam si ratio quomodo sit non percipitur.* »

4. C'est le cas du fameux trilemme par quoi est établie la « nécessité » de la rédemption opérée par le Christ : 1, 25 (95, 9-14 = 399 B).

5. *CDU* 1, 2 (50, 10-13 = 363 C-364 A).

(rations *a priori:* la vie et les œuvres du Christ furent et restent, par excellence, cet exemple[1].

IV

Méthode du « Cur Deus homo » : sa portée

Nécessite, triomphe, relativité ou échec de la raison déductive *a priori*?* Tous ces points de vue se trouvent justifiés ou infirmes par le *Cur Deus homo,* selon l'idée qu'on se fait de la position religieuse des interlocuteurs, le moment de la démonstration que l'on envisage, et le niveau auquel on entend situer la preuve.

L'interlocuteur

En face de l'« infidèle » ou, plus précisément, du non-chrétien qui possède une foi, Anselme fait profession de procéder par la seule raison *(sola ratione)* et abstraction faite du Christ[2]. Les deux précisions sont importantes et éclairent la démarche, de prime abord déconcertante, d'Anselme. Au moins dans le *Cur Deus horno,* son interlocuteur n'est pas, en effet, le païen pur et simple[3], ni l'athée. S'il en était ainsi, son raisonnement ne vaudrait pas, puisqu'il omet, de prouver l'existence d'un Dieu unique, ses attributs, la condition pécheresse de l'homme et la nécessité pour

1. *CDU* II, 11 (111, 26-112, 4 = 412 B-C) : « Sunt et alia multa cur eum valde conveniat hominum similitudinem et conversationem absque peccato habere, quae facilius et clarius per se palent in ejus *(se.:* Christi) vita et operibus, quam *vehit ante experimentum nola ratione monstrari possint.* >(111, 26-29 · 412 B). La formule que nous soulignons confirme bien que la méthode d'Anselme, dans le *CDU,* veut être une méthode *a priori* (cf. ci-dessus, p. 75-77).

2. Cf. *Préface* et début du traité : textes déjà cités.

3. Nous avons dit ci-dessus (p. 72-73) en quel sens nous entendions le *Paganis* do *CDU* II, 22 {133, 8 = 432 A).

ce dernier d'être sans péché pour accéder à la béatitude. Une telle distraction chez le maître et chez le disciple, si pointilleux l'un et l'autre sur les questions de preuve et de méthode, est d'autant moins concevable qu'au moment de conclure le traité, la seule observation de Boson est que le raisonnement d'Anselme vaudrait même si on en écariait un petit nombre d'éléments scripturaires mis en cause [en cours d'explication], ce qui a été dit, par exemple, de la Trinité et d'Adam* ». Cette demi-réserve s'explique parfaitement s'il s'agit d'interlocuteurs non chrétiens à qui sont étrangers seulement ces articles de foi précis, et, bien entendu, le dogme christologique. Elle paraîtrait, au contraire, bien insuffisante, s'il s'agissait de polythéistes ou d'athées, car, pour de tels interlocuteurs, la démonstration aurait dû commencer beaucoup plus haut.

Mais, s'il s'agit de croyants, juifs ou musulmans, les points en contestation sont bien, essentiellement, celui qu'annonce Anselme (le fait et le rôle du Christ), et, accès-Jsoirement, ceux que mentionne Boson (la Trinité et le rôle d'Adam), les autres articles de foi mis en jeu par la démonstration (le Dieu unique et scs attributs, la condition pécheresse de l'homme, sa destination à la béatitude, etc.) étant admis par tous les interlocuteurs. Dès lors, le raisonnement peut être pris pour ainsi dire à mi-course, au point précis où commence le désaccord. Et la raison, la « seule raison » pourra faire état, dans scs démarches, du lot commun de croyances antérieur au désaccord, dont la justification rationnelle est *hic et nunc* sans objet, et qui peut donc fournir à tous, les axiomes de départ incontestés nécessaires à toute discussion.

La démonstration d'Anselme sc veut strictement logique, *a priori,* mais dans telle condition concrète, avec tels

I. *CDH* II, 22 (133, 6-8 = 432 A) : il s'agit d'Adam considéré comme chef do l'humanité pécheresse, c'est-à-dire comme auteur du péché originel ; cf. surtout II, 8 (102, 24-104, 28 = 405 A-407 A).

interlocuteurs déterminés[1]. Le développement explicite des raisons devra donc commencer seulement au moment précis où leur nécessité n'apparaît plus évidente à tous. Et ce n'est pas fausser leur jeu normal ni compromettre la valeur de leurs conclusions, que d'estimer rationnellement acquis ce qui est admis par tous et dont chacun séparément a d'ailleurs pu établir les preuves[2].

Les moments do la « démonstration »

Les axiomes de départ devront s'adjoindre un nouvel élément (le Christ), lorsque s'imposera la certitude que, sans lui, aucun espoir de salut ne peut subsister pour l'humanité pécheresse[3]. Ce nouvel élément permet à la fois de dégager une perspective sotériologiquc, et de rengager le développement des raisons[4]. Après la concession d'Anselme qui a consenti à courir l'épreuve du débat sans faire état du Christ (auquel il croit), l'« infidèle » doit accepter la contre-épreuve en faisant état de ce même Christ (auquel il ne croit pas). Dans le premier cas, le système logique était plutôt hypothético-déductif pour Anselme, et plutôt catégorico-déductif pour ses interlocuteurs ; inversement,

1. En noue exprimant ainsi, nous pensons moins à des individus déterminés (juifs ou musulmans) qu'Anselme aurait, Λ la rigueur, pu connaître, qu'à des « essences doctrinales » (celles du Judaïsme et do l'Islam) qu'il a certainement connues.

2. Anselme, pour sa part, a écrit lo *Monologion* ot le *Proslogion,* avant le *CDU*.

3. *CDU* I, 25 (95, 9-14 = 399 B) : « Nonno sufficienter probatur per Christum hominem posse salvari, cum *etiam infideles non negenl hominem ullo modo fleri posse bealum,* et satis ostensum sit quia, si ponimus Christum non esso, nullo modo potest inveniri salus hominis ? · ; cf. II, 6 où le Christ, ot lui seul, apparaît comme répondant parfaitement aux conditions *a priori* de la satisfaction pour le péché.

4. Tel est l'objet de la fin du traité (II, 6-22), où sont exposées les conditions ot les modalités de la satisfaction par le Christ.

dans le second cas. le système est devenu plutôt hypothético-déductif pour les «infidèles», el plutôt catégorico-déductif pour Anselme[1]. Et c'est en constatant, d'une part, la parfaite cohérence du deuxième essai déductif, d'autre part, son apport pleinement positif à notre aspiration foncière à la béatitude, que l'« infidèle » devra reconnaître la véracité du Christ et la vérité des Écritures[2][3].

Ainsi, le mouvement de la pensée apparaît aussi complexe que varié. Mais le « formel » du raisonnement ne fait jamais complètement abstraction de son contenu sotériologique, qui, en dernier ressort, juge le raisonnement. Pour les « infidèles » et pour Boson, comme pour Anselme, l'épreuve et la contre-épreuve déductives n'ont finalement qu'un but : rendre compte par un raisonnement *a priori* des conditions nécessaires el suffisantes de la béatitude qui fait l'objet de la foi et de l'espérance de tous. Mais, pour tous, cette foi et cette espérance restent premières et judicatrices[8].

Le « niveau » des « raisons »

Dès lors, il faut convenir qu'aussi bien pour les « infidèles » que pour Anselme, les « raisons » se situent exactement au niveau de l'intelligence. Elles permettent de comprendre el d'ordonner la vérité, d'éprouver sa cohérence interne à niveau d'homme, de dire où elle n'est

1. Disons même qu'Anselme s'est si bien rnis dans une position catégorico-déduclive, qu'il a introduit, dans son raisonnement «un petit, nombre d'éléments *(pauca:* notamment Adam et lfi Trinité) », intimement liés sans doute aux données christologique mais qui n'ont pas été annoncés au départ ft l'interlocuteur « infidèle i cf. la remarque de Boson, déjà citée, de *CDU* II, 22.

2. *CDU* II, 22 (133, 5-11 132 A) : cette véracité étai évidemment rapportée à l'Homme-Diou qui « fonde le Nouveau Testament et justifie l'Ancien » *(ibid.* 133, 9).

3. Bien que, au départ du moins, leur définition et les modalité· de leur accomplissement soient différemment conçues de purl et d'autre.

pas, quand survient une contradiction formelle, une incohérence ou une inconvenance; Mais clics ne permettent pas de créer ni de juger cette même vérité qui, au contraire, les précède el les juge. Une raison pourra donc être corrigée, dépassée, remplacée par une raison meilleure. Mais la vérité qui vient de Dieu reste immuable, et c'est son témoignage qui donne raison à nos raisons[1], bien que nous soient inaccessibles «les plus profondes de ses raisons»[2].

Épreuves, moyens, illustrations de la vérité à niveau d'homme, nos raisons restent donc le plus souvent partielles, successives, retouchables, provisoires. Leur valeur et leur efficacité doivent être rapportées à Dieu[3]. Et nous devons les abandonner dès qu'une « autorité »[4] ou Dieu lui-même nous font connaître des raisons meilleures[5]. Le premier devoir de l'intelligence reste bien de chercher l'intelligibilité qui lui apportera joie et profit. Mais elle ne peut vraiment y réussir que dans la modestie et la docilité : autant et plus que d'elle-même, elle attendra de l'autorité de Dieu la confirmation de ses raisons, leur redressement, voire leur désaveu.

1. Aux textes cités plus haut, ajoutons celui par lequel Anselme termine son traité : · Si quid diximus quod corrigendum sit, non renuo correctionem, si rationabiliter fit. Si autem veritatis testimonio roboratur, quod nos rationabiliter invenisse existimamus, deo non nobis attribuere debemus », IT, 22 (133, 12-14 = 432 A).

2. *CDU* I. 2 (50. 12-13 364 A) : · Irnmo sciendum est, quidquid inde homo dicere possit, olliores tantae rei adhuc latere rationes. ·

3. Par ex. *CDU* 11, 22 (133, 14 = 432 A) : ‹ Deo non nobis attribuere debemus. »

4. Nous allons retrouver ces « autorités › ci-dessous (p. 96-98).

5. *CDU* I, 2 (50, 7-10 = 363 C) : · Si quid dixero qubd major non confirmet auctoritas – quamvis illud ratione probare vldonr — non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim ita mihi videtur, donec deus mihi melius aliquo modo revelet. » Bion qu'Anselmo connaisse Augustin et s'en inspire consciemment (cf. *Monologion, Prologue, PL* 158, 113 C-144 A = Schmitt, î, 8, 8-20). il ne faut pas voir dans ce dernier passage l'indice d'une doctrine systématique de Pilluminntiun.

Régulation inconditionnée des « raisons » par les « autorités » de la fol

La foi reçue de Dieu par les Écritures et les Pères reste en effet régulatrice en tout état de cause. Démarche nécessaire, fructueuse, agréable, l'élaboration intelligible du donné révélé reste néanmoins secondaire et subordonnée par rapport à ce donné lui-même. Sur ce point, Anselme s'exprime très nettement, et les amis qui lui ont demandé d'écrire ces raisons ont entièrement adopté ses vues : « Ils demandent cette explication rationnelle d, dit Anselme, «non pas pour accéder à la foi par la raison, mais pour que l'objet de leur foi devienne un aliment agréable pour leur intelligence et leur contemplation1. » Tel est d'ailleurs l'ordre juste voulu par Dieu : « De même que *la rectitude de l'ordre (reclus ordo)* nous impose de croire les mystères: profonds de la foi chrétienne, avant d'oser les soumettre à un examen rationnel, de même, me semble-t-il, il y a négligence coupable, de notre part, si, *après noire confirmation dans la foi (postquam confirmati sumus in fide),* nous ne nous appliquons pas à comprendre ce que nous croyons2, d Ces paroles de Boson sont parfaitement conformes à celles que vient de prononcer Anselme : l'intelligibilité, la recherche rationnelle interviendront *après la foi el après la confirmation dans la foi3.* Si doute

1. *CDH* I, l (47, 8-9 3GI B) : c'est seulement la considération do l'* « infidèle» qui pout faire apparaître lo développement do l'intelligibilité de la foi comme générateur de foi. En réalité, cette mise en évidence des « raisons » se donne avant tout comme une justification de l'espérance du croyant *(ibid.,* 47, 10-11 — 361 B); et celte « preuve » de la cohérence interne de la foi peut amener l'« infidèle » ù s'interroger sur lui-même et sur sa propre foi, et, éventuellement, à recevoir la « vraie foi ».

2. *CDH* T, l (48, 16-18 = 362 C).

3. Cf. *CDH* I, 9 (61, 27-28 = 371 Λ) : « Quemadmodum *credimus,* nec horno moreretur nec hoc ab illo exigeretur (si non pcccasset), sed hujus rei (sc. : creditae) *a le audire volo rationem* · ; I, 16 (74,14 »= 381 B) : « Hoc *credimus,* sed vellem aliquam hujus rei *rationem habere.* * C'est Boson qui parle dans les deux cas.

il y a. ce doute est purement didactique ou « méthodique », nullement réel : au moment même où la foi est mise en question et aussi longtemps que durent les démarches rationnelles sur la foi, la certitude de la foi est déjà definitivement acquise, consciente, entière[1]. EL Boson lui-même[2] n'accepte pas sans objection ni scrupule une implication de la recherche rationnelle qui semble contredire la foi, en faisant complètement abstraction de la miséricorde et de l'amour divins[3]. Le début du traité est d'ailleurs explicitement consacré à la défense directe de plusieurs articles de foi ou de quelques expressions de l'Écriture[4].

La démarche anselmicnne va donc de la foi à la foi par l'intelligence. Selon la célèbre formule souvent rappelée pour définir cette méthode, c'est la foi à la recherche de l'intelligence[5] ; ou encore, selon une autre formule d'Anselme qui préfère envisager l'état final auquel aspire la nature humaine, la recherche rationnelle doit être située entre la foi, nécessairement première, et la vision

1. *CDH* II, 13 (113, 16-18 = 414 A) : « *Quamvis* hoc in Christo semper fuisse *non dubitarem,* ideo tomen quaesivi, ut *de hoc quoque rationem audirem.* Saepe namque aliquid esse certi sumus, et tamen hoc ratione probare nescimus » ; cf. I, 25 (96, 6-7 «= 400 B) : « Non ad hoc veni ut auferas mihi fidei dubitationem, sed ut *ostendas mihi certitudinis meae rationem.* » C'est toujours Boson qui parle.

2. Qui, on le sait, est aussi le porte-parole des « infidèles » : cf. par ex. I, 3 (50, 16 = 364 A) : « Patere igitur ut verbis utar infidelium. »

3. *CDH* I, 20 (87, 29-88, 10 — 393 A-B). Anselme rappelle à son disciple *(ibid.)* que l'incroyant ne pourrait pas accepter un raisonnement qui ne procéderait pas « sola ratione » : nous avons déjà vu (ci-dessus, p. 78-84) en quel sens doit être entendue cette « sola ratio ».

4. *CDH* I, ch. 3 et 5 à 10, par ex.

5. *Fides quaerens intellectum:* cf. les remarques de K. Barth dans l'ouvrage qui porte ce titre *(Fides quaerens intellectum; Anselms Bewcis der Exislenz Galles,* München, 1931), celles de P. Vignaux, *Philosophie au moyen âge,* Paris, 1958, p. 30-48, et celles de A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme,* Paris, 1923, p. 8-36. On sait que la fameuse formule constitue le premier titre du *Proslogion.*

béatifique qui récompense et couronne la foi et la recherche. Mais, en acheminant le croyant de la foi simple vers la vision, les démarches de l'intelligence *(intellectus)* n'ont jamais réellement contesté, altéré ou supprimé l'objet authentique de la foi[1]. Elles l'ont seulement mis en question pour y mieux reconnaître les lignes de sa structure intelligible, et pour donner leur pleine évidence aux «chaînes de raisons» *(concatenatio, contextio)* par quoi se manifestent à l'intelligence la solidité et l'harmonie du « corps de la vérité ».

L'effort rationnel obtient ainsi son statut, et Anselme s'applique à le rappeler en toute occasion avec une netteté qui doit prévenir toute méprise de la part de ses lecteurs

1. Cf. *Commendatio operis ad Urbanum Papam II:* «Quoniam Inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo : quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo » (éd. F. S. Schmitt, II, p. 40, 10-12 *PL* 158, 261 A). Celle lettre d'envoi que Migne, après Gerberon, donne comme *Préface* au *Liber de (Ide Trinitatis el de Incarnatione Verbi {PL* 158, 259 C-261 B), accompagnait en réalité l'exemplaire du *CDH* qu'Ansclmo fit remettre au pape Urbain II : sur ce point, et Schmitt, « La lettre de saint Anselme au pape Urbain II à l'occasion de la remise de son CDH (1098) », dans *Revue des sciences religieuses,* 16, 1936, p. 129-144. Comme Schmitt, nous donnons cette lettre en tête de notre édition. On aura remarqué que la formule d'Anselme : « quanto aliquis ad *illum (se.: intellectum)* proficit, tanto cum propinquare *speciei* existimo », place le progrès dans la seule intelligence de la foi, progrès qui nous rapproche de la vision, et non pas dans la foi elle-même, qui est complète et «confirmée », avant même que commence la recherche rationnelle : cf. *CDH* I, 1 (48, 26-21 = 362 C) : « Ut etiam si nulla possum quod credo ratione comprehendere, nihil tamen sil quod ab ejus (sc.: fidei) firmitate me valeat evellere.» Cf. *CDH* 11, 15 (116, 8-12 = 416 B) ; 11, 16 (117, 3-6 = 417 A, et aussi 117, 23-118, 3 = 417 B-C).

éventuels. Son propos est de faire autre chose que de répéter les Pères et l'Écriture[1]. Son exposé doit et veut répondre à d'autres besoins : des besoins d'intelligibilité. Tâche mineure, sans doute, par rapport aux sources mêmes de la foi. Tâche complémentaire et nécessaire, néanmoins, pour toute intelligence digne de ce nom, croyante ou «infidèle». Tâche extrêmement importante aussi, et toujours inachevée, puisqu'elle doit découvrir l'ampleur et la profondeur des « raisons » de la vérité[2].

1. Cf. *Commendatio..., I. c.,* 39, 2-10, 7 = 259 C-261 A.

2. *Commendatio..., I. c.,* 10, 2-5 = 260 C-261 A : « Nam et illi (sc.; Patres et. Doctores), quia *breves dies hominis surd (Job* 1-1,5), non omnia quae possent, si diutius vixissent, dicere potuerunt ; et veritatis ratio tam ampla tamque profunda est, ut a mortalibus nequeat exhauriri. » Celte profession de môlhode est à la fois très loyale et très habile : elle accorde tout ù l'Écriture et aux *attelorilales,* qui décideront en dernier ressort de la valeur des résultats obtenus (ce qui doit satisfaire et rassurer le pape Urbain II) ; mais, en même temps, elle prend vis-à-vis des normes qu'elle se donne, la distance et la liberté requises par son propre objet et par les exigences de ses interlocuteurs « infidèles ».

J

CHAPITRE III

L'ORDRE DES «DÉMONSTRATIONS» DU «CUR DEUS HOMO»

Le but, les circonstances, les interlocuteurs et la méthode du *Cur Deus homo* sont déjà révélateurs de son contenu. Nous devons cependant en présenter une analyse plus directe, et suivre dans le détail les « démonstrations » de saint Anselme.

Bien que sa forme dialoguée entraîne parfois des lenteurs et des redites, l'ouvrage comporte des divisions d'ensemble fort nettes qu'Anselme précise lui-même dans sa *Préface*[1], et que confirment, aussitôt après, l'énumération et l'intitulé des chapitres qui composent les deux livres du traité[2]. Ces indications doivent commander l'ordre de nos propres analyses.

On examinera donc, en premier lieu, les objections des «infidèles» contre la doctrine de l'incarnation rédemptrice : ces objections amèneront Anselme à critiquer quelques présentations incorrectes du dogme chrétien, la théorie des droits du démon, en particulier, et à préciser le sens de plusieurs passages de l'Écriture (I, ch. 1 à 10).

Après ces préliminaires de caractère plutôt apologétique,

1. *CDU, Préf.* (42, 8 - 43, 3 361 A-362 A).

2. *CDH, Préf.* (44-46) : l'édition do Migno omet de mentionner à cette place la liste des chapitres avec leurs titres, contrairement ŭ la demande expresse d'Anselme à la fin de sa *Préface.*

on analyse la condition de l'homme pécheur devant Dieu, abstraction faite du Christ. Le dilemme: satisfaction ou châtiment *(nul salisfaclio oui poena),* par quoi le péché doit nécessairement «rentrer dans l'ordre», et que Dieu lui-même ne peut pas supprimer, trouve l'homme complètement dépourvu, compromet définitivement son aspiration à la béatitude et le contraint au désespoir (I, ch. II à 24) ; l'hypothèse du salut par le Christ vient tempérer le pessimisme de ces analyses (1, ch. 25).

La troisième série de développements par quoi débute le second livre du traité, rappelle les conditions de la destinée humaine telle que Dieu l'avait «prévue» s'il n'y avait pas eu le péché : béatitude, exemption de la mort notamment. Or Dieu ne peut pas renoncer à mener à leur terme ses «prévisions» concernant l'humanité (II, ch. 1 à 5).

On présente donc, en quatrième lieu, les modalités scion lesquelles Dieu peut assurer la béatitude de l'homme, en respectant les exigences de la justice qui réclame une satisfaction proportionnée au péché : cette satisfaction sera l'œuvre de l'homme-dieu dont on précise le statut, les caractères et le pouvoir (IL ch. 6 à 13).

Enfin, on analyse les etïels de la mort rédemptrice de cet. homme-dieu (IL ch. 11 à 21). Et le traité conclut en affirmant la vérité de la doctrine contenue dans les deux testaments (II, ch. 22) L

1. Les divisions <pic nous proposons ne diffèrent guère de celles qu'ont proposées les récents exégètes du CD//, en particulier E. Diu'wh, *Libri sancJl Anselmi CDU prima forma inedita, detexit adjeclisque commentariis criticis edidit... (= Analecta gregoriana, IU),* Hornae, Pontif. Univ. Gregoriana, 1933, p. 99-100, et .John Mc Intyrc, *Si Anselm and his critics. Z reinterpretation ofthe ‹ Cur Deus Homo* Edinburgh-London, 1954, dont les chap. II, 111 el IV, consacrés ! ft la présentation du traité, s'intitulent respectivement : « Aut poena : nut satisfactio : hamartology › (II) ; « Deus-homo : Christology »{III) ; I « Illa redemptio : soteriology » (IV).

I

Objections et réponses : cohérence interne DES DONNÉES DE LA FOI CHRÉTIENNE

Les réponses aux objections que formulent ordinairement les « infidèles b contre l'incarnation rédemptrice, constituent un long préliminaire au traité proprement dit*. Elles suivent immédiatement les explications méthodologiques proposées par Anselme et admises par Boson1. Et c'est Boson en personne qui sera le porte-parole des « infidèles »3.

Mais il précise tout de suite que, si les réponses d'Anselme comportent quelque élément à quoi semble s'opposer une autorité sainte *(auctoritas sacra)4,* Anselme devra prouver que la contradiction est seulement, apparente et nullement réelle5. Cette remarque est de la plus haute importance puisqu'elle nous apprend que les explications fournies aux « infidèles » sur tels points particuliers, devront s'accorder avec l'ensemble des données de la foi. Celle-ci va donc se justifier d'abord de l'intérieur, et établir, en préliminaire incontestable, la non-contradiction de ses

1. *CDU* L ch. 3 à 10.

2. *CDU, Préf.* et I, ch. 1 et 2.

3. *CDU* I, 1 (48, 11-15 = 362 B) ; cf. L 3 (50, 16 – 364 A), où Boson entre dans son rôle par ces mots : ‹ Patere igitur ut Verbis utor infidelium. »

•1. Par ce terme il fout entendre l'Écriture, les Pères et les Docteurs, ainsi quo le précise, entre autres passages, la *Commendatio* ou pape Urbain.

5. *CDU* I, 3 (50, 20-22 = 364 A) : ▮ Et si quid responderis cui auctoritas obsistere sacra videatur, liceat illam mihi obtendere, quatenus quomodo non obsistat aperias. › En quoi nous constatons, une fois de plus, que le souci de répondre au non-croyant n'élinüne pas, même ù litre de concession méthodologique, la foi du croyant ni ses exigences d'intelligibilité à l'intérieur de la foi.

divers cléments : par là, elle doit s'imposer à l'attention et au « sérieux » de l'« infidèle d qui acceptera des lors de poursuivre le dialogue1.

Première objection

La première objection est radicale et globale. Elle conteste au nom de l'honneur de Dieu la légitimité de la notion chrétienne d'incarnation rédemptrice. Les conditions mêmes selon lesquelles nous concevons cette démarche divine : naître d'une femme, être soumis à tous nos besoins humains, à la fatigue, à la faim, à la soif, aux coups, à la crucifixion entre deux larrons, constituent une offense et un outrage à Dieu *(injuriam d contumeliam)*2.

Anselme n'accepte pas l'accusation. Λ ses yeux, les modalités de l'incarnation rédemptrice sont, au contraire, une preuve de la miséricorde, de la sagesse et de l'amour divins *(ineffabilem altitudinem misericordiae... dilectionem... sapientem benignitatem).* Il convenait hautement en effet *(quam convenienter ... ; oportebat)* que les modalités de notre restauration *(restauratio)* correspondissent à celles de notre chute : l'obéissance répare la désobéissance ; une femme est à l'origine du salut, de même qu'une femme a été à l'origine de notre perte ; le diable est vaincu par le bois (de la croix), après sa propre victoire sur l'homme par le bois (de l'arbre du Paradis)3.

1. Anselme veut manifestement ébranler, dans ces dix premiers chapitres, l'attitude de dérision et de moquerie qui caractérise l'infidèle devant les données do la foi chrétienne : sur celte *derisio* et sur la *simplicitas* qui en fait l'ohjet, voir ci-dessus, p. 68, n. 3. Le motif de cette *derisio* des ‹ infidèles» est évidemment la pensée que la foi chrétienne s'oppose à la raison : ‹ Rationi putant (infideles) illam (fidem Christianam) repugnare» *[Prif.,* 42, 10-11 = 361 A; cf. I, 1 : 48, 1 = 361 B ; I, 3 : 50, 24 et 51, 4 364 B-C).

2. *CDU* I, 3 (50, 24-28 = 361 B).

3. *CDH* I, 3 (50, 29-51, 12 ⊨ 364 B-D). On reconnaît le thème classique du parallélisme entre les conditions de la chute et celles de

Ces raisons a de convenance d ne sont pas du goût de Boson qui ne leur trouve pas une a vraie nécessité *(necessitas quae probet)»* : acceptables à titre a ornemental », et secondaire, elles ne constituent pas par elles-mêmes une

la rédemption. De ce même thème, partiellement inspiré do Paul *(Horn.* 5, 12 et 19), Schmitt *(ad lac.)* indique quelques-uns des témoins patristiquos et liturgiques (Léon le Grand, Tertullien, Ambroise, Augustin, la *Préface* de la Messe de la Passion et do la Croix). Λ cette liste, il convient d'ajouter, entre autres, l'important témoignage ü 'Ikùxéh : par ex., *Adt). Haer.* III, 22, 3 et 4 *(SC* 34, p. 378-382 = *PG* 7, 958 B), et V, 19, 1 *(PG* 7, 1175 A-1176 Λ) : « Manifeste itaque in sua propria venientem Dominum, et sua propria eum bajulante conditione, quae bajulatur ab ipso, et recapitulationem ejus, quae *in ligno fail inobedienliae,* per eam quae *in ligno esi obcdienliam,* facientem, et seductione illa soluta, qua seducta est male illa, quao jam viro destinata erat virgo Eva, per veritatem ovangelisata est bene ab angelo jam sub viro Virgo Maria. Quemadmodum enim illa per angelicum sermonem seducta est, ut effugeret Deum praevaricata verbum ejus, ita ol haec per angelicum sermonem ovangelisata est, ut portaret Deum obediens ejus verbo. Et si ea inobediret Deo, sed et haec suasa est obedire Deo, uti virginis Evae virgo Maria fleret advocata. Et quemadmodum adstrlctum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem : aequa lance disposita virginalis inobedientia per virginalem obedientiam ; adhuc enim protoplasti peccatum per correptionem primogeniti emendationem accipiens, et serpentis prudentia devicta in columbae simplicitate, vinculis autem illis resolutis, per quae alligati eramus morti»; cf. *Démonstration de la prédication apost.,* 33 *(SC* 62, p. 83-86) ; la constance de ces thèmes apparaît tout au long de la littérature patristique. Irénée pousse le parallélisme Eve-Marie jusque dans le détail. Anselme, lui, évoque cl suggère ces rapprochements plutôt qu'il ne les développe. Mais cos simples suggestions constituent un écho, conscient chez Anselme, de thèmes patriotiques très précis, quels qu'aient pu être les intermédiaires par lesquels ces thèmes lui sont parvenus. Ajoutons d'ailleurs quo, selon sa méthode propre, Anselme n'allègue pas ces thèmes comme des « autorités » sur quoi pourraient s'étayer ses « démonstrations », mais comme des «convenances rationnelles» valables par elles-mêmes. Il proposera des « démonstrations · semblables et les fera accepter par son disciple comme parfaitement rationnelles, dans la deuxième partie du *CDU* : cf. ci-dessous, p. 143-144.

preuve stricte[1]. Anselme néanmoins justifie les modalités de l'incarnation rédemptrice par une raison dont la nécessité lui apparaît suffisante *(salis necessaria ralio)* : l'homme, «cet ouvrage divin si précieux *(lain preliosum opus)* », était complètement perdu, et il ne convenait pas *(nec decebal)* que les projets de Dieu sur lui fussent, de ce fait, réduits à néant. D'où la nécessité que cet homme fût libéré par son propre créateur[2].

Deuxième objection

C'est précisément la personne même du libérateur, qui suscite la deuxième objection. Pourquoi l'homme ne peut-il être libéré que par une personne divine, et non par un ange ou par un autre homme, et meme, si c'est nécessaire, par un homme sans péché?

Les lois du servage fournissent à Anselme sa réponse. Quel que soit celui qui le rachète, l'homme devient, de droit, son esclave. Or une telle éventualité est incompatible avec la destinée que Dieu a prévue pour l'homme : celui-ci, en effet, doit être esclave de Dieu seul et devenir l'égal des anges. Ce qui serait impossible si l'homme était racheté par un autre homme ou par un ange[3].

Troisième objection

Mais les notions de captivité *(caplio, career)* et de rachat *(redimere,, redemptio)*[4] choquent les « infidèles », et

1. *CDH* I, 4 (51, 16-52, 6 = 365 A-B) : sur le détail de la position et de l'argumentation de Boson, voir ci-dessus, p. 78-79.

2. *CDH* I, 4 (52, 7-11 365 B).

3. *CDH* I, 5 (52, 14-24 = 365 C-D). Le thème de l'égalité de l'homme avec les anges, repris un peu plus loin ; I, ch. 16-18), s'appuie sur *Luc* 20, 36.

4. *CDH* I, 6 (53. 1-10 = 366 A) ; les termes *redimere* et *redemptio* apparaissent encore dans les passages suivants : I, 1 (48, 19 = 362 C) ; I. 3 (51, 12 364 C) ; I. 5 (52. 13 et 20 – 365 C) ; I, 21 (88, 27 394 Al: II. 16 (118, 5-119, 2 = 417 0418 B); II, 20

d'autant plus que notre rachat exige le sang de l'homme-dieu*. Ainsi présenté, il semble bien mettre en cause la toute puissance et la sagesse divines. Dieu, qui a tout créé par son ordre *(cuncta creasse jubendo),* ne pouvait-il pas nous sauver de la même façon *(solo jussu; sola voluntate)*[2] Et s'il l'a pu et ne l'a pas voulu, doit-on estimer sage la voie des souffrances et des humiliations qu'il a choisie? La toute-puissance de Dieu n'aurait-elle pas dû lui épargner la démarche « inconvenante » qui le fait « descendre du ciel » pour vaincre le diable à notre place2?

Quatrième objection

Sans attendre de réponse, Boson porte tout de suite le débat, sur la vieille théorie des « droits » du démon. Fidèle à la méthode et à l'esprit du traité qui ne se veut pas spécialement historique, il néglige d'entrer dans le détail des systèmes antérieurs[3] et conteste d'emblée deux

(132, 2-3 = -130 B). On relèvera dans le même sens les emplois de *liber, liberatio* et *liberare :* T, I {52, 11 = 365 B} ; I, 5 (52, 11 = 365 C) ; I, 6 (53. 5 et 7 ; 54, 7 – 366 Λ-B) ; I. 7 (55, 12 et 14 ; 59. 1 et 4 « 367 A et 368 C). Le verbe *reducere* apparaît parfois comme un synonyme de *redimere* et de *liberare:* T, 7 (59, 1 = 368 C) ; II, H {111. 31 412 B}.

1. *CDH* I, 6 (53, 5-8 = 366 Λ).
2. *CDH* I. 6 (54, 1-55. 9 = 366 B-367 A).
3. Sur ces divers systèmes, on trouvera les précisions utiles dans J. Rivière, *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique,* 2° éiL. Paris, 1905, Ve Partie : » La question des droits du démon » (p. 373-486). L'auteur expose successivement la *forme juridique* (théorie de la rançon dont Origène et Grégoire de Nysse sont les principaux représentants : ch. XXI, p. 373-394}; la *forme politique* (théorie de l'abus du pouvoir, avec Augustin et Léon le Grand : ch. XXII, p. 395-414) : la *forme poétique* {ch. XXIII, p. 415-445) ; la fortune de ces diverses théories fut grande au moyen âge (ch. XXIV, p. 446-486), mais subit les sévères critiques d'Anselme. d'Abélard et de Thomas d'Aquin *fibid.).* Le même sujet a été souvent repris par Rivière, surtout dans les polémiques qui l'ont opposé à J. Tunnel : on trouvera cités, dans notre bibliographie, les principaux ouvrages et articles de ccs deux auteurs.

présupposés admis par la plupart de ces systèmes, à savoir : que le diable possède un droit justement acquis à la détention des hommes pécheurs *(jus, juste, justitia),* et que Dieu ne peut l'en déposséder que par les voies de la persuasion et de la justice, et non par celles de la force et de la violence *(prius per justitiam [...] quam per fortitudinem).* Le diable, en effet, n'aurait pas usé de violence pour séduire l'homme au moment de la tentation du paradis terrestre *(juste possidebat hominem, quem non ipse* [sc. : *diabolus] violenter attraxerat)*[1].

Aux yeux de Boson, une telle position est dépourvue de consistance, et il nous explique pourquoi. D'abord ni le diable ni l'homme ne s'appartiennent à eux-mêmes. Tous deux appartiennent à Dieu et sont soumis à sa puissance. Vis-à-vis de leur commun maître *(dominus),* l'un et l'autre sont esclaves, et tous deux sont égaux sous ce rapport de leur commune sujétion à Dieu *(servi, conservi)*[2].

Par suite, en persuadant l'homme de se détourner de Dieu, le démon se comporte en voleur *(fur)* : traître; lui-même, il accueille un fugitif ; voleur, il accueille un voleur, et tous deux se dérobent ainsi à leur commun maître[3]. Dès lors, il n'y aurait aucune espèce d'injustice à ce que Dieu rentre en possession de son propre bien par n'importe quel moyen, la violence comprise. Et la victoire du diable sur l'homme ne lui confère absolument aucun droit, pas même celui de punir l'homme.

1. *CDH* I, 7 (56, 1-2 = 367 A-B).

2. *CDH* T, 7 (56, 2-57, 3 · 367 B}. Sur ces thèmes et sur leurs présupposés historiques, sociaux et juridiques, voir ci-dessous, p. 118, η. 1 et 119, n. 1.

3. *CDH* T, 7 (57, 1-4 = 367 B) ‹ ... traditor (diabolus) fugitivum (hominem), fur furem cum furto domini sui suscepisset ? Uterque namque fur erat, cum alter altero persuadente se ipsum domino suo furabatur. »

Car, si le châtiment que le diable inflige à l'homme, en vertu d'une permission divine, est juste, parce que mérité par l'homme, s'il est même convenable qu'un tel châtiment soit appliqué par le diable, séducteur et complice de l'homme, le diable, en revanche, reste lui-même foncièrement injuste, y compris dans le juste châtiment qu'il fait subir à l'homme, puisqu'il le fait sous l'impulsion de son instinct mauvais *(instinctu malitiae impellebatur).* En tout cela, on ne peut donc aucunement parler d'une «justice du diable», mais seulement du juste jugement de Dieu[1].

On ne peut pas interpréter davantage dans le sens d'un titre juridique appartenant au diable, la « cédule de notre dette » dont saint Paul fait mention[2]. Cet acte qui fixait les conditions de la punition de l'homme, est en effet, lui aussi, un acte de Dieu, dont les justes clauses n'établissent pas pour autant la justice de celui qui a charge ou permission de les appliquer. Rien, par conséquent, n'oblige Dieu à traiter le diable autrement que par la force : le diable n'a aucun droit, aucun titre de justice à faire valoir sur l'homme[3].

1. *CDH* I, 7 (57, -1-28 = 367 B-368 B) ; sur l'injustice radicale du diable, la fin do ce même chapitre n'est pas moins nette : « Sicut in bono angelo nulla omnino est injustitia, ita in malo nulla penitus est justitia › (59, 2-4 = 368 C).

2. *CDH* I, 7 (58, 1-59, 2 =· 368 B-C). Le texte invoqué et expliqué est celui de *Coi.* 2, 14 : « Il (le Christ) a effacé au détriment des ordonnances légales, la cédule do notre dette, qui nous était contraire (χειρόγραφον 6 ἡ ὑπεναντίον ἡμῖν ; Vulg. : *Chirographum decreti, quod erat contrarium nobis)* » (trad. P. Benoit, *La sainte Bible,* trad, en français sous la direction de l'Écolo Biblique de Jérusalem, Paris, 1956). Sur l'utilisation de ce passage par les Pères, cf. Schmitt, *ad loc.*

3. *CDH* I, 7 (59, 4-5 = 368 A) : « Nihil igitur erat in diabolo, cur deus contra illum ad liberandum hominem sua uti fortitudine non deberet. » La *fortitudo* est ici l'équivalent de la *vis* ou do la *violentia,* la *contrainte,* la *violence,* la βία des Pères grecs (sur l'usage de ces termes pour qualifier les rapports de Dieu et du démon, cf. Rivière, *o. c.,* V» Partie). On notera chez Anselme lui-méme des emplois

Cinquième objection

Les deux précédentes objections ont été développées et pratiquement résolues par Boson lui-même, sans qu'Anselme ait prononcé un seul mot. Le dialogue reprend et la part d'Anselme y redevient prédominante, avec les objections qui vont suivre. L'inconvenance des humiliations et des démarches pénibles *(humilia, labor)* qu'entraîne pour le Verbe l'incarnation rédemptrice préoccupe toujours Boson. Et quand Anselme explique que, seule, la nature humaine du Christ a subi ces épreuves, sa nature divine restant impassible et inaltérable[1], Boson souligne que cet homme *(hominem ilium)*[2] reçoit néanmoins du Père le titre de a Fils bien aimé », et que le Verbe se l'unit hypos* tatiquement à lui-même, en d'autres termes « le fait être lui-même[3] ». Or cet homme est parfaitement innocent,

analogues, dans ce même chapitre I, 7 (56, 1-2 - 367 Λ : *injustam violentiam ... violenter).* Toutefois, et c'est sur ce point que porte précisément la critique de Boson, Dieu, on usant <lc *violentia,* de *vis* ou de *fortitudo* contre le démon, no serait pas injuste, pour les raisons que développe ce môme chapitre I, 7.

1. *CDU* I, 8 (59, 16-28 369 Λ-C). La condition du Verbe incarné (deux natures, une personne) sera exposée de manière technique, mois assez rapidement, dans la seconde partie du traité (II, ch. 6 à 9 en particulier) : cf. ci-dessous, p. 140-142.

2. *CDU* I, 8 (60, 3 *· 369 C). Nous revenons plus loin (p. 145· 153) sur cette expression cl sur scs implications doctrinales.

3. *CDH* I, 8 (60, 3-1 = 369 C) : « Hominem illum quern Paler *Filium suum dilectum in quo sibi bene complacuit* (cf. *Mallh.* 3, 17), vocavit et quem Filius se ipsum fecit. » *J.* Rivière ne semble pas avoir saisi toute la force de cette dernière formule : « Comment. seraiLil juste et raisonnable que Dieu ait infligé ou simplement permis un pareil traitement à l'égard de cet homme que le Père appelle son File bien-aiiné et que le Fils a fait sien ? » (« La théologie de la Rédemption chez saint Anselme », dans *Bulletin de littérature ecclésiastique,* 2, 1910, p. 26). Cette traduction substitue le point de vue de lu nature *(sien) b* celui de la personne *(soi).* En revanche, la traduction dû F. S. Schmitt rend parfaitement la phrase d'Anselme; «... zu dem (Mcnschen) der Sohn sich selbcr gemacht hat... » (A/ïsefrn *von Cant. Cur Deus Homo: Warum Goll Mensch geworden, Laleinisch und Deutsch,* München, 1956, p. 27).

et Dieu le condamne à la place des pécheurs. Une fois de plus, si Dieu ne peut pas sauver les pécheurs autrement qu'en condamnant cet homme juste, où est sa toute-puissance? Et s'il le peut mais ne le veut pas, où sont sa sagesse et sa justice? La réponse d'Anselme, affirmant la pleine liberté et la mort volontaire du Christ, provoque une nouvelle objection de Boson, qui porte précisément sur les passages de l'Écriture relatifs à l'obéissance du Christ, au renoncement de sa volonté propre, et à l'absolu primat du « commandement » du Père[1].

Sixième objection

Dieu, explique Anselme, ne peut pas avoir contraint le Christ à mourir, puisqu'il n'y a pas de faute en lui[2]. Le Christ est mort librement : il n'a pas eu à obéir à un ordre qui l'aurait contraint à quitter la vie ; il a simplement obéi au précepte d'observer la justice, et il l'a fait avec une telle constance et un tel courage qu'il y a trouvé sa propre mort[3]. Mais cette mort lui a été infligée par les hommes, et non par Dieu.

Quant à l'exaltation du Christ après sa mort, elle ne signifie pas que la mort était pour lui *le moyen unique el nécessaire* pour parvenir à la gloire[4], mais *qu'une libre décision* du Fils lui-même, en union avec le Père et le

1. *CDH* I, 8 (60, 5-61, 2 = 369 C-370 B), où sont invoqués les textes classiques de *Phil.* 2, 8-9 ; *Héb.* 5, 8 ; *Rom.* 8, 32 ; *Jn* 6, 38 ; 14, 31 ; 18, 11 ; *Mailh.* 26, 39 et. 42. On lira, dans le texte d'Anselme, ces passages bien connus qu'expliquent et commentent les deux chapitres suivants *{CDU* I, ch. 9 et 10), dont nous suivons l'argumentation.

2. *CDH* I, 9 (61, 23-62, 6 = 371 A-B) : cette même idée que l'homme n'aurait pas subi la mort s'il n'avait pas péché, est reprise dans la seconde partie du traité *(CDH* II, ch. 2 et II).

3. *CDH* I, 9 (62, 6-8 = 371 B).

4. *CDH* I, 9 (62, 16-22 = 371 C) qui se réfère â *Phil.* 2, 8-9 et à Ps. 119, 7.

Saint-Esprit *(disposuerat ; dispositum est),* avail retenu cette *modalité empirique* pour manifester au monde l'excellence de la toute-puissance divine[1]. Mais, *du fait,* le langage commun passe facilement *au droit.* Par là s'explique que l'Écrîture puisse présenter parfois *celle simple modalité ou ce simple moyen empiriques* de la mort par quoi *(per illam)* le Christ est *en fait* parvenu à la gloire, comme *la condition ou la cause nécessaires (propter illam)* de celte même gloire[2].

Quelques passages de l'Écrîture semblent limiter de manière plus explicite la liberté du Christ : la dualité des volontés entre le Fils et le Père, voire leur conflit y sont nettement exprimés[3] ; très nets apparaissent aussi l'ordre de mourir que le Père donne à son Fils, et l'exigence du Père qui livre son Fils pour les pécheurs[4][5]. N'y a-t-il pas là, pour la volonté du Fils, une véritable contrainte? Et, s'il n'y a pas de contrainte ni de « commandement » de la part du Père, peut-on parler encore de l'obéissance du Fils, également affirmée par l'Écrîture[8]?

Ce que veut directement le Père, explique ?\nselmc, ce n'est pas la mort de son Fils. Il veut seulement que le genre humain lui offre, pour sa restauration, une « chose dont la grandeur soit comparable à cette mort[4 0]. Et une

1. *CDH* I, 9 (62, 21-27 = 371 D-372 A).

2. *Ibid.;* cf. les explications qui suivent : I, 9 (62, 28-63, 16 = 372 A-C) avec la formule finale : ‹ Nam sic post mortem exaltatus est. *quasi propter illam* hoc fleret · (63, 15-16 = 372 C).

3. Voir ces références ci-dessus, p. Ill, η. I. Textes repris par *CDH* I, 9 (63, 17-64, 11 = 372 C-373 C).

4. Cf. *Jn* 14, 31 et 18, 11 ; *Rom.* 8, 32, repris et commentés par ce mémo passage de *CDH* I, 9.

5. Sur cette obéissance, cf., par ex., *Phil,* 8 ; *Hib.* 5, 8, plusieurs fois cités par *CDU* I, ch. 9 et 10.

6. *CDH* I, 9 (63, 30-31 = 373 A) : ‹ Humanum genus restaurari nolebat Paler, nisi faceret homo aliquid tam magnum, sicut erat mors illa » ; même formule un peu plus loin (64, 7-8 = 373 B).

telle démarche est impossible pour tout autre que le Verbe incarné[1]. Or c'est de son plein gré que le Fils préfère sa propre mort à la damnation du genre humain[2]. Dans ce sens, il est vrai, le Fils lui-même ailirme que le Père veut sa mort[3] : mais celui-ci la veut seulement de manière indirecte et par voie de conséquence logique. Ayant en effet posé les conditions de la restauration du genre humain, il ne modifie pas ces conditions, même si elles doivent s'appliquer à son propre Fils, qu'il ne libère pas[4]. On peut dire, dès lors, que le Père *exige* telle réparation de la part de l'homme, et il *permet* seulement que son Fils assume librement la tâche de cette réparation.

Corrélativement, la démarche du Fils est à la fois libre et obéissante. Libre, puisqu'il n'est nullement contraint à réparer les fautes du genre humain, quelles que soient les exigences du Père relatives à cette réparation. Obéissante aussi, puisque, dans l'hypothèse où le Fils accepte d'assumer la cause du genre humain, il accepte par le fait même les conditions du Père. Gomme Fils de Dieu toutefois, le Christ s'identifie à la volonté qui ordonne ; et, sous ce rapport, on ne peut donc parler qu'improprement de son obéissance[5]. Mais ce dernier terme se justifie parfai-

1. *CDH* I, 9 («3, 32 et 64, 9 = 373 A et B) : « Quod alius [quam Filius] facere non poterat ... ; quoniam alius hoc facere non valebat. » Toute la suite de celte première partie du traité (ch. 10 à 24) est consacrée à prouver cette affirmation.

2. *CDH* I, 9 (63, 33-64, 1 = 373 B) : «... mortem suam, quam ipse [Filius] mavult pali, quam ut genus humanum non salvetur. ·

3. *CDH* I, 9 (63, 31-32 ■· 373 A-B) : « Idcirco dicit Filius illum *(sc.:* Patrem) velle mortem suam. »

4. C'est en cos termes qu'est expliqué *Rom.* 8, 32 : » *Proprio* vero *Filio suo non pepercit Deus, sed pro nobis* (Vulg. : *pro nobis omnibus) tradidit illum,* non est aliud quam : non liberavit eum», *CDU* I, 9 (63, 23-24 ı · 372 C-373 A).

5. Chaque fois que nous employons le nom de « Père » pour désigner l'autour des conditions de la rédemption, c'est dans lo sens d'Anselme lui-même, c'cst-à-dire que nous entendons ce nom comme

lenient quand on envisage la nature humaine du Christ qui peut alors affirmer en toute rigueur qu'il n'est pas venu faire *sa propre volonté* ni enseigner *sa propre doctrine*[1]. De même, en effet, que tout homme tient de Dieu et la vérité qu'il enseigne et la juste volonté qui règle sa conduite, de même le Christ en tant qu'homme tient de la divinité, et non de son humanité, la doctrine qu'il propose et la volonté juste qui l'anime[2]. Et quand, au moment de sa Passion, il semble opposer sa propre volonté à celle du Père[3], on doit voir seulement dans cette volonté propre le mouvement naturel de la chair *(appetitum)* qui fuit la douleur de la mort[4]. Car, pour le Christ comme pour tout homme, « l'obéissance simple et vraie a consisté en ce que, non par contrainte mais librement, sa nature raisonnable s'est pleinement conformée à la volonté qu'elle avait reçue de Dieu[5] ».

Cette explication de l'obéissance libre du Christ et du « commandement » du Père est reprise, développée et illustrée par quelques comparaisons qui doivent rendre cette économie rédemptrice plus parfaitement intelligible

un synonyme de la Trinité tout entière : cf. *CDU* II, 18 (129, 17-25 = 428 A-B). Dans ce sens, le Fils (Verbe incarné) obéit à la fois à la volonté du Père (au sens de première personne de la Trinité) et à la sienne propre, puisque la nature divine, qui est unique et commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit, ne comporte qu'une seule volonté.

1. Cf. *Jn* 6, 38 et 7,16, Cités et commentés par *CDH* 1,9(63,17-23 =· I 372 C).
2. *CDH, ibid.*
3. Cf., par ex., *Mallh.* 26, 39 et 42, cités par *CDH* I, 9 (63, 25-27 = 373 A).
4. *CDH* I, 9 (63, 28-29 = 373 A) : « Per voluntatem suam significat appetitum, quo hurnana caro dolorem mortis fugiebat. »
5. *CDH* 1, 10 (65, 17-19 = 374 C) : « Nam tunc est simplex et vera oboedientia, curn rationalis natura non necessitate, sed sponte servat voluntatem a deo acceptam. ·

aux «infidèles»[1]. Boson néanmoins persiste dans ses doutes et les résume avec beaucoup de force : « Le seul fait que Dieu permet que [le Christ] soit ainsi traité, même avec son propre consentement, ne semble pas digne *(convenire)* d'un tel Père à l'égard d'un tel Fils». A ses yeux, la preuve reste toujours à faire que cette mort « est conforme à la raison et nécessaire ». Une autre forme de rédemption n'était-elle donc pas possible? Et, dans l'affirmative, pourquoi Dieu ne l'a-t-il pas voulue? La conclusion du disciple est fort sévère : « Il est bien étrange que le sang d'un innocent représente pour Dieu une volupté si grande ou un besoin si intense que, sans la mort de cet innocent, il ne veuille pas ou ne puisse pas pardonner au coupable[2] ».

L'objection finale rejoint ainsi les objections initiales. Apparemment la discussion n'a fait aucun progrès. Boson et les «infidèles» qu'il représente n'ont pas obtenu la « preuve » qu'ils attendaient : les modalités de la rédemption chrétienne semblent jusqu'ici ne s'imposer ni comme « rationnelles » ni comme « nécessaires ». Bien pis : les explications fournies ont révélé un Dieu extrêmement rigoureux, vindicatif, barbare même et altéré de sang. En toute impartialité, peut-on dire qu'un tel plan de salut soit seulement «convenable[3]»? La discussion, pour convaincre l'« infidèle », doit être reprise sur d'autres bases, et c'est ce que va faire la suite du dialogue.

1. *CDU* I, 10 (64, 11-66, 13 — 373 C-375 B).
2. *CDH* I, 10 (66, 14-15, 19-22, 24-26 = 375 B-C).
3. C'est Boson lui-même qui emploie encore ce terme (66, 15 = 375 B), les dernières précisions sur la méthode à suivre, les notions de *convenance* et de *nécessité,* ne devant intervenir que quelques lignes plus loin (67, 1-6 = 375 C-D).

II

La condition de l'homme pêcheur devant Dieu, sans le Christ

La fin du chapitre X de la première partie du *Cur Deus homo* constitue une transition de la plus haute importance. Elle rappelle et fixe avec une précision accrue les règles de la recherche théologique qui va suivre, et les vérités de départ sur lesquelles les interlocuteurs doivent s'accorder. D'abord, puisqu'on traite de Dieu, toute « inconvenance », même minime, doit être rejetée ; et, inversement, toute a raison », même minime, doit être retenue, à moins qu'une raison plus forte s'y oppose : s'agissant de Dieu, la moindre inconvenance entraînera donc une impossibilité, et la moindre raison à quoi ne s'oppose pas une raison plus forte, s'imposera comme nécessaire[1].

En deuxième lieu, la suite de la discussion fera rigoureusement abstraction du fait historique du Christ et de la notion d'incarnation telle que la présente la révélation chrétienne[2]. Cette convention doit satisfaire les a infidèles », puisque les explications qui leur ont été proposées dans les cadres et de l'intérieur de la foi chrétienne, n'ont pas réussi à les convaincre du caractère «rationnel et nécessaire^ des conditions théologiques, historiques et psychologiques de l'incarnation rédemptrice du Christ. On renonce donc à ce présupposé qui, aux yeux des «infidèles», soulève'

1. *CDU* I, 10 (67, 1-6 =■ 375 C-D). Sur ce passage, voir ci-dessus, p. 80-83.

2. *CDU* 1, 10 (67, 12-13 = 376 A). Cette option méthodologique, a déjà été prise dans la *Préface* du traité ; elle constitue l'originalité de l'entreprise d'Anselme qui s'en justifie auprès du pape Urbain lî, dans sa *Commendatio.*

tant de difficultés, explique si peu de choses et ne parvient même pas à se justifier pleinement lui-même.

En revanche, on retiendra quelques autres présupposés de raison ou de foi, acceptables pour tous les interlocuteurs : on convient que l'homme est créé pour la béatitude[1] ; que cette béatitude ne peut être obtenue en cette vie ; que nul ne peut y parvenir sans que scs péchés soient remis ; que personne ne traverse cette vie sans pécher ; on s'accorde encore sur a d'autres propositions qu'il est nécessaire de croire pour parvenir au salut éternel[2]». C'est à partir de ces présupposés que la discussion va reprendre : elle portera essentiellement sur les notions de satisfaction et de péché.

Anselme propose d'abord une analyse de ces deux notions; il montre, ensuite, comment l'honneur de Dieu exige une réparation proportionnée au péché ; l'étude de la condition de l'homme pécheur établit, en troisième lieu, que cette condition est sans issue ; d'où, enfin, l'hypothèse de l'Homme-Dieu qui peut seul apporter à Dieu une satisfaction adéquate et rouvrir à l'homme les chemins de la béatitude.

1. *CDU* I, 10 (67, 13 = 376 A). Sur la béatitude comme fin de l'homme, cf. *Commendatio* (40, 10-12= 261 A); *Préface* (42. 13-43, 3 – 362 Λ) ; I, 14 (72, 16-17 = 379 C) ; 1, 23 (91, 28-29 = 396 B) ; 1, 24 (93, 7-9 et 94, 13-14 -· 397 B et 398 B-C) ; II, 1 on entier.

2. *CDU* I, 10 (67, 14-16 = 376 A) : « (Constent inter nos) et alia quorum Udes ad salutem aeternam necessaria est. · Sur la nature do ces dernières vérités, cf. ci-dessus, p. 83-84 et 91-93 : il s'agit, selon nous, des éléments communs aux *credo* respectifs des Juifs, des Musulmans et des Chrétiens. 11 semble difficile qu'un pur païen puisse accepter tous les présupposés que nous venons d'énumérer, et c'est pourquoi nous pensons que lo terme *paganus* pourrait désigner chez Anselme les Musulmane: cf. *CDU* II, 22: «non solum Judaeis sed etiam paganis › (133, 8 = 132 A), et Cl-dessus, p. 72-73.

Péché et satisfaction

a) Maître et esclaves ; Seigneur el serfs. C'est essentiellement selon le regis* tre de la propriété ou de la possession légitime *(possessio, dominium, dominus),* qu'Anselme expose les rapports de la creature avec son Créateur. Ce dernier est le maître *(dominus),* et les créatures douées d'intelligence (anges et hommes) sont les esclaves, les serfs ou les serviteurs *(servi, conserui)*[1] do ce maître.

1. Thèmes déjà exposés ci-dessus (p. 107-109) à propos de Satan et de ses prétendus « droits ». Les termes *servus* (δούλο) et *conservus* (σύνδουλο) se trouvent dans le Nouveau Testament ; σύνδουλο désigne : soit des compagnons d'esclavage rattachés à un seul maître humain *(Mallh.* 18, 28-33 et 24, 49) ; soit des chrétiens en tant que rattachés au service du Christ, leur Maître *(Col.* 1,7); soit des êtres célestes ou des anges, compagnons d'esclavage de l'homme dans le service de Dieu (Apoc. 19, 10 et 20, 9). L'idée que le *servus* et le *conservus* ne s'appartiennent ni à eux-mêmes ni réciproquement, apparaît encore très nettement dans plusieurs lettres d'Anselme : après sa promotion ù l'archiépiscopat, il explique à ses religieux du Bec qu'il ne leur appartient pas, pas plus qu'eux-mêmes ne lui appartiennent : « Et quamvis in hac re mihi nimis sit grave dare et vobis accipere consilium quod contra meum et vestrum affectum sit, tamen quia *ego el vos magis sumus dei quam ego vesler cl vos mei... · (Ep.* 148, Schmitt, IV, p. 5, 51-53); cf. l'adresse de *Ep.* 156: «Suis dilectissimis, domno priori Baldrico et *aliis servis dei* in Beccensi coenobio commanentibus, *servus el conservus* eorum frater Anselmus... » (Schmitt, IV, p. 17, 1-2) ; « *Et ego el vos plus sumus dei quam ego vesler el vos mei » (ibid.,* p. 21, 126 -22, 127). Cette idée, constante chez Anselme, ne lui est pas absolument personnelle. Il n'est pas sans intérêt de la relever dans un écrit hagiographique aussi éloigné de l'univers anselmien que la *Vie d'Hypatios* par Callinice. Le moine Hypatios répond de la manière suivante à l'ex-consul Monaxios qui lui réclame ses esclaves avec trop d'insistance et d'autorité : « Si tu n'as que des vues humaines, c'est juste, ces gens sont tes esclaves. Si en revanche, tes vues ne sont pas celles des hommes, mais celles de Dieu, ces gens no sont pas tes esclaves, mais tes compagnons en esclavage (οὐκ ciolv δούλοι σου ἀλλὰ σύνδουλοι). Si donc tu empêches ces hommes d'appartenir à notre commun maître, Dieu, que te fera-t-il ? No va-t-il pas enflammer sa colère contre toi ? » (Callinici *De vila S. Hypatii liber,* ed. Seminarii

Le droit de « possession » et de libre disposition du maître sur l'esclave, aussi bien que le devoir pour l'esclave d'appartenir totalement au maître et d'adhérer parfaitement à sa volonté, ne font chez Anselme l'objet d'aucune question ni d'aucune contestation. Il adopte simplement comme présupposé rationnel un état de fait, ou même un « droit social », admis par tous à son époque, et que, à quelques aménagements près, le moyen âge a hérité des sociétés antiques[1]. Aux yeux d'Anselme, d'ailleurs, s'il

Philologorum Bonnensis Sodales, I.ipsiae, 1895, p. 35, 13-18; trad. A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient, II: Les moines de la région de Constantinople,* Paris, 1961, p. 35, 13-18). Ce texte exprime parfaitement l'évolution fondamentale que le christianisme a imposée à la notion d'esclavage.

1. Sur les implications socio-politiques et l'évolution des notions corrélatives de δουλεία et d'éXsuOspia, voir encore A.-J. Festugière, *Liberté el civilisation chez les Grecs,* Paris, 1947. L'auteur montre comment cette opposition fut reprise, transposée et intériorisée par les philosophes et par les écrits du Nouveau Testament (sur ce dernier point, cf., par ex., *Jn* 8, 31-3(5, *Rom.* 6, 17-18 et 22, cités p. 1 cl 2). Cette opposition et l'opposition κύριο —τύραννο sont familières aux Pères de l'Église (voir, par ex., les textes do Cyrille de Jérusalem, Théodore de Mopsuosto cl Dcnys i'Ar. que nous avons réunis dans *L'Univers dionysien,* p. 2-18-250, à propos du baptême, et p. 141-113, à propos de l'ordre angélique des *Dominations;* pour Dcnys, cf. « Le primat du Transcendant dans la purification do l'intelligence selon le Ps.-D. », dans *RAM,* 23, 1947, p. 159-170; pour Jean Chrysostoms, cf. *Huit catéchèses baptismales,* Introd., texte critique, trad, et notes de A. Wbncek, *SC* 50, Paris, 1957). Dans la société féodale, l'opposition, la liaison et les oscillations entre *servitude* et *seigneurie* résultent du jeu normal d'une institution que personne ne conteste de manière radicale, pas plus Anselme que ses interlocuteurs. Sur cette institution, ses caractères propres et ses liens avec la société antique, voir M. Bloch, *La société féodale,* coll. *L'Évolution de ('Humanité,* 34, Paris, 1939 : « Dans le nouveau classement des conditions qui s'opère alors (au rxe s.}, un rôle considérable revint, cependant, à une notion familière, depuis un temps immémorial, à la conscience collective : l'antithèse de la liberté avec la servitude. Mais ce fut au prix d'un profond changement de sens... L'affaiblissement de l'État privait de toute signification

fallait corriger cette analogie lorsqu'il s'agit de Dieu, ce serait certainement en renforçant encore la notion de « droit » : si le «droit» du maître sur l'esclave apparaît légitime dans l'ordre de nos sociétés humaines, à plus forte raison devra-t-il régler les rapports de toute créature

concrète l'antiquo distinction entre l'homme libre, sujet de plein droit, et l'esclave, étranger an fonctionnement des institutions publiques. On ne se désaccoutume point, pourtant, d'imaginer la société comme composée de personnes les unes libres, les autres non-libres; on conserva à ces dernières leur vieux nom latin du *servi,* dont lu français fit *serf* (p. 398)... Avoir un seigneur ne paraissait pas contraire à la liberté. Qui n'en avait ? Mais on conçut l'idée que cette qualité prenait fin là où cessait la faculté do choix, exercée une fois au moins dans la vie. En d'autres termes, toute attaché héréditaire passa pour affectée d'un caractère servile... On su trouva conduit à ranger sous l'étiquette d'une commune servitude, avec les descendants, peu nombreux, des esclaves tenanciers, la foule; beaucoup plus dense, des dépendants dont les ancêtres avaient engagé, avec leur propre personne, leur postérité : héritiers d'affranchis ou d'humbles commendés. De même, par un recoupement significatif, pour les bâtards, les étrangers ou « aubains », quelquefois les Juifs. Dépourvus de tout appui naturel dans la famille ou le peuple, ils avaient été automatiquement confiés, par les anciens droits, à la garde du prince ou du chef de leur résidence ; Père féodale en fit dos serfs, soumis, à ce titre, au seigneur de la terre sur laquelle ils vivaient ou, du moins, ft celui qui y détenait les pouvoirs de justice supérieurs (p. 398-399)... Le maître volontiers prétendait, fût-ce au mépris de la coutume, exercer un pouvoir arbitraire : ' Il est mien de la plante des pieds au sommet du crâne ', disait, d'un de ses serfs, un abbé de Vézelay. Plus d'un homme de corps, ù son tour, par la ruse ou par la fuite, s'efforçait d'échapper au joug. Tout cependant n'était pas faux dans le propos de ce moine d'Arras, qui nous dépeint les serfs de son abbaye également empressés à nier le lien, quand leur vie était paisible, à le proclamer, au contraire, dès qu'un danger pressant invitait à chercher un défenseur. Protection, oppression; entre ces deux pôles tout régime de clientèle oscille presque nécessairement. El c'était bien en effet comme une des pièces maîtresses d'un système de cet ordre que le servage originellement s'était constitué (p. 405). · Sur les aspects plus spécialement juridiques de cette société féodale, on pourra consulter F. L. Ganshof, *Qu'est-ce que la féodalité?,* coll. *Lebigue,* 5e série, n° 53, Bruxelles, 1941.

raisonnable avec son Dieu qui, aux titres de Créateur, de Providence, voire de Sauveur, justifie éminemment sa qualité de Maître[1].

b) *Le « devoir » ou le « dû » de la créature raisonnable : justice ou rectitude de la volonté.*

Dans ces conditions, le «devoir» ou le «dû» pour la créature douce de raison consiste à se soumettre volontairement à la volonté de Dieu. Elle réalise ainsi la justice ou la rectitude et rend à Dieu l'honneur qu'elle lui doit : «Telle est la justice ou la rectitude de la volonté qui fait les justes, les hommes au cœur droit, c'est-à-dire à la volonté [droite]. Tel est l'honneur unique et intégral que nous devons à Dieu et que Dieu exige de nous, n La rectitude de la volonté s'accompagne des œuvres bonnes, agréables à Dieu. Mais elle est plus importante (pie les œuvres, et, quand les œuvres sont impossibles, la seule volonté droite reste, par elle-même, agréable à Dieu. Absolument essentielle et insuppléablc elle-même, clic peut, à elle seule, suppléer Λ tout[2].

c) *Le péché est un vol.*

Mais si elle fléchit, rien ne peut la suppléer, et c'est le péché. Celui-ci consiste, en effet, « à ne pas rendre à Dieu ce qui lui est dû». Il est même formellement assimilé à un vol *(rapere, auferre),* car «il enlève à Dieu ce qui lui appartient *(quod suum est)* b. Et. «aussi longtemps que le pécheur ne rend pas ce qu'il a volé, il reste dans sa faute[3] ».

1. Cf. par ex. *CDH* 1, 7, où ont été déjà affirmés, contre le diable, les droits absolus de Dieu sur toute créature ; cf. aussi *CDH* I, 21.

2. *CDH* I, 11 (68, 12, 15-19 = 376 B-C).

3. *CDH* I, 11 (68, 10 et 19-22 - 376 B-C); cf. I, 7 où le diable et l'homme pécheur sont présentés comme des voleurs (ci-dessus, p. 108).

Gc vocabulaire pourrait laisser entendre qu'Anselme est surtout attaché aux circonstances matérielles, extrinsèques, empiriques de la faute. Et c'est bien, en effet, de ce point de vue qu'il est plus facile de préciser les notions de « vol » et de a restitution », et les notions parallèles de a dommage » et de ‹ réparation ». Toutefois, quelles que soient les modalités empiriques de la faute, ce que le pécheur vole essentiellement à Dieu, en péchant, c'est sa propre personne humaine et sa volonté droite : son péché le soustrait au *dominium* divin. Il peut même aggraver ou élargir cette injustice, si, comme le diable lors de la chute d'Adam, il entraîne la défection de ses compagnons de service *(conserui),* créatures de Dieu comme lui[1]. Un esclave, un fugitif qui échappe à son maître, qui peut, en outre, se faire le complice d'autres fugitifs : telle apparaît donc la condition du pécheur.

Mais cette imagerie ne doit pas voilcr l'essentiel. Le a vol » engage toujours une volonté qui en est à la fois l'agent et l'objet: par là même, cette volonté cesse d'être droite et porte atteinte à l'honneur de Dieu[2]. Dès lors, il semble qu'on puisse et qu'on doive corriger la présentation un peu a chosiste » des rapports de l'homme avec Dieu, qu'Anselme empruntait à la société de son temps. Le *seruus* n'est pas seulement une *res,* une *possessio,* voire un instrument arbitrairement utilisable par son maître et seigneur. Il détient lui-même sa propre « rectitude » ; il décide lui-même ce qu'il doit on faire ; il en est vraiment

1. Cf. *CDU* I, 7.

2. La contestation du *dominium* divin, en quoi consiste le péché,; est toujours présentée comme un *dishonneur* pour Dieu : les termes, *honor, exhonoratio, exhonorare* reviennent plusieurs fois dans ce courlî chap, de *CDU* I, 11. On a souvent et justement observé que ces termes évoquent un contexte de « chevalerie ». Plus profondément, le « déshonneur » de Dieu résulte du fait que la défection de la créature': raisonnable semble mettre en échec le *redus ordo* prévu et voulu par Dieu dans l'ensemble de la création : cf. ci-dessus, p. 24, n. 2 et ci·! dessous, p. 265, n. 1.

responsable. Et c'est pourquoi, lorsqu'il a péché, c'est encore lui qui doit assumer la tâche de la satisfaction.

d) *La satisfaction pour le péché esl une « résiliation ».*

Puisque le péché est apparu comme un vol, il est naturel que la réparation du péché soit présentée comme une restitution. Le pécheur devra donc a payer » ou « acquitter » *(solvere)* à Dieu ce qu'il lui a pris[1]. Celte démarche toutefois ne saurait suffire. Quand l'honneur d'une personne a été atteint, la réparation ne peut pas se borner à supprimer les seuls effets de la faute. Elle doit en outre apporter à la personne offensée un dédommagement supplémentaire, une espèce de surcroît gratuit susceptible de satisfaire son honneur et d'obtenir son pardon. Cette réparation totale mérite seule le nom de « satisfaction »[2]. Enfin, comme le péché lui-même, la satisfaction sera l'acte de la volonté : en se restituant à Dieu et en lui rendant son honneur, celle-ci obtient son pardon et retrouve la a rectitude » que le péché lui a fait perdre.

Ayant ainsi défini strictement les conditions du péché et de la satisfaction, Anselme s'interroge sur les raisons qui interdisent que le péché de l'homme soit traité par la seule miséricorde.

L'honneur de Dieu exige la réparation du péché

a) *Péché et miséricorde.*

Les exigences de l'ordre qui doit régner dans le royaume de Dieu, s'opposent à la rémission du péché par la seule miséricorde

1. *CDH* I, 11 (68, 21-22 = 376 C). La suite de ce mémo chap, emploie aussi les verbes *restituere* et *reddere,* comme synonymes do *tolvere.*

2. *CDU* 1, 11 (68, 22-69, 2 = 376 C-377 A). Sur ces conditions de la satisfaction, cf. *CDU* 1, 19 ù 24, que nous analysons ci-dessous, p. 130-134.

divine. Si une juste satisfaction n'intervient pas, Dieu ne pourra rétablir l'ordre détruit qu'en punissant le péché. Il le devra même, car laisser le pécheur impuni serait lui accorder le même traitement qu'au juste : ce qui ne conviendrait pas. Moins équitable que les lois de la justice humaine qui proportionnent la récompense (ou le châtiment) au mérite (ou au démérite), Dieu, en traitant le péché par la seule miséricorde, accorderait même un statut plus libéral *(liberior)* à l'injustice qu'à la justice, puisqu'il soustrairait la première à toute loi et lui conférerait ainsi une condition divine[1].

L'objection de Boson, tirée de la demande de l'Oraison dominicale : « Pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons », ne peut pas être retenue, car les divers attributs do Dieu (liberté, volonté, bienveillance) doivent, s'ordonner harmonieusement entre eux, et ne rien comporter d'inconvenant pour l'honneur même de Dieu[2]. Or, il n'est rien de plus grand ni de meilleur ni de plus juste que cette suprême justice qui sauvegarde l'honneur de Dieu dans l'ordre de l'univers *(rerum ordo, dispositio),* et qui est identique à Dieu[3]. Aussi, en permettant que son honneur soit atteint par la violation de cette justice, Dieu serait-il

1. *CDU* I, 12 (69, 8-30 = 377 A-C), où se lit la formule : « Quia sicut deus nullius legi subjacet, ita et injustitia » (69, 29-30 = 377 C).

2. *CDU* I, 12 (69, 31-71, 30 = 377 C-378 G). Revoir sur ce même sujet les objections des dix premiers chap, (ci-dessus, p. 103-115) et l'écrit inachevé d'Anselme, *De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate,* récemment découvert et édité par F. S. Schmitt, *Ein noues unvollendetes Week des hl. Anselm von Canterbury. Ilerausgegcben tt. unlersuchl von..., (= Beilrdge zur Gesch. der Philos, u. Theol. des M.* .4., XXX III, 3), 1936, p. 23-25 et 37-39. Ces mêmes notions seront reprises et précisées dans la IIe partie du *CDU,* à propos du Verbe incarné: ci-dessons, p. 154-158 et 165-167.

3. *CDU* I, 13, en entier : «Si Deo nihil majus aut melius, nihil' justius quam quae honorem illius servat in rerum dispositione summa justitia,quae non estaliud quamipse Deus » *(ibid.* 71,15-17 = 379 A).

injuste envers lui-même[1]. Il faudra donc ou que le pécheur rende à Dieu l'honneur qu'il lui a volé, ou qu'il subisse le juste châtiment de son péché[2].

h) *Honneur de Dieu et châtiment du péché.*

Mais, interroge Boson, en quoi le châtiment du pécheur rétablit-il l'honneur de Dieu? Peut-on même dire que le pécheur puisse rendre à Dieu l'honneur qu'il lui enlève[3]?

Calquée sur l'objection, la réponse d'Anselme s'exprime, ici encore, en termes de propriété. Il est impossible, convient-il, que Dieu perde son honneur. Dieu reste le Maître en tout état de cause, et le pécheur lui acquittera ce qu'il lui doit, de gré ou de force. Le châtiment doit précisément rétablir la justice qui rattache le pécheur à Dieu, puisque « de même que l'homme, en péchant, a volé ce qui appartient à Dieu, de même Dieu, en punissant le pécheur, ôte ce qui appartient à l'homme » : il lui ôte en particulier la béatitude en vue de laquelle il a été créé[4]. Sans doute un tel châtiment n'apportc-t-il rien à Dieu : Dieu n'a aucun besoin de la béatitude qu'il enlève à l'homme[5]. Le châtiment toutefois sert l'honneur de Dieu en affirmant l'absolue sujétion de l'homme et les droits imprescriptibles de son Créateur[6].

1. *CDU* I, 13 (71, 25 = 379 A) : ‹ Sibi Dous ipsi justus non erit. »

2. *CDU* I, 13 (71, 24-25 = 379 A) : ‹ Nccesse est ergo, ut aut ablatus honor solvatur aut poena sequatur. » C'est là le dilemme fondamental du *CDU,* que l'on retrouve à maintes reprises dans la suite du traité : par ex. : 1,19 (85,28-32 = 391 B ; 86, 12-15 – 391 C) ; I, 24 (94, 2-7 = 398 B) ; IΓ, 6 (101, 3-4 = 403 D-404 A).

3. I, 14 (72, 3-7 = 379 B).

4. *CDU* 1, 14 (72, 8 et 13-18 = 379 B-C) ; cf. I, 15 (72, 25-31 = 308 A-B ; 74, 4-6 = 381 A-B).

5. En quoi Anselme reconnaît implicitement les limites de sa présentation anthropomorphique des rapports qui lient le pécheur à Dieu (sur le registre des relations de justice commutative ou pénale).

6. *CDU* I, 14 (72, 18-22 = 379 C-380 A).

c) *L'honneur divin consiste dans un ordre juste que Dieu maintient et défend.*

Anselme élargit maintenant son sujet et envisage dans toute leur ampleur les exigences de l'honneur divin. Celles-ci s'étendent à la totalité de l'univers, sensible et intelligible*. L'honneur de Dieu veut que soient respectés l'ordre et la beauté de sa création ; et le devoir de toute créature, quelles que soient sa nature et sa dignité, est d'accepter et de défendre cet ordre prescrit par Dieu[2]. Sans le désirer, sans le dire en tout cas, Anselme se fait spontanément l'écho de thèmes cosmologiques communs à bien des systèmes de l'antiquité et légués par eux à la pensée médiévale[3]. *L.'universitatis ordo* (ou *dispositio* ou

1. *CDH* I, 15 ft 18.
2. *CDH* I, 15 (72, 31-73, 3 – 380 B).
3. Sur cos thèmes, voir M.-D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle (= Éludes de philosophie médiévale,* XLV), Paris, 1957, p. 21-30. A propos de la découverte par le moyen âge do l'univers créé comme un tout, l'auteur note très justement : « On se rappelle que c'était là, chez les Anciens déjà, une position capitale : la voici reprise. L'indice en est décisif : la diffusion du mot *universitas,* employé absolument et abstraitement (et non *universitas rerum),* pour désigner ' l'univers ', dans les descriptions ou dans les réflexions systématiques. Sans doute cot usage est-il provoqué par la lecture de Scot Érigène, dont le vocabulaire comporte le terme avec ce sens caractéristique ; mais cette origine précisément nous invite à en reconnaître la signification cosmique, au milieu des multiples usages sémantiques contemporains (logique, juridique, social, intellectuel}. Le n'est pas la première fois que, au cours de l'histoire des sciences, l'idée d'un monde un et consistant se forme par et dans la religion. Percevoir ce monde comme un tout, c'est découvrir déjà son architecture profonde, le monde-des formes au delà de la collection des phénomènes visibles et sensibles. La totalité pénètre ainsi chacune de ses parties : c'est un univers ; Dieu l'a conçu comme un vivant unique, et son modèle intelligible est un Tout •{*ibid.,* p. 22-23). Sur l'ampleur et l'importance de ce mémo thème dans l'antiquité et à l'époque patriotique, voir notre étude *L'Univers dionysicn,* ch. I et II ; et J. Pépin, · Univers dionysicn et univers augustinicn », dans *Aspects de la dialectique. (-■ Recherches de philosophie,* II), p. 179-224.

pulchritudo)[1] doit être, de soi, régulateur du comportement des créatures, puisqu'un tel ordre exprime la *voluntas* ou la *dispositio* ou la *ratio Dei*[2]. Et Dieu ne peut pas permettre, même dans une faible mesure, que soient violés cet « arrangement » et ces lois du monde, car sa sagesse se trouverait alors en défaut[3]. Le péché de l'homme n'est qu'un cas particulier de cette règle générale[4].

El aussi le péché des anges[5][6] Pas plus en effet que l'univers des corps et des intelligences incarnées, l'univers angélique ne peut se soustraire à l'ordre voulu par Dieu sans encourir une juste sanction[5]. Mais le *Cur Deus homo* néglige un peu ce point pour développer une idée d'Augustin, qui nous ramène à l'économie de notre rédemption, et selon laquelle les anges déchus seront remplacés par des hommes[7].

1. Les expressions reviennent souvent dans le court chapitre I, 15 (73, 4-5, 7-8, 15, 18-19, 21-25 = 380 D-381 A).

2. H est curieux de constater, à cet égard, comment deux auteurs aussi différents de culture et de pensée que Denys et Anselme présentent sur ce point des expressions et des développements tout à fait semblables {cf. *L'Univers dionysien,* ch. I et II, par ex.) : les rapprochements s'arrêtent cependant à cette règle très générale, l'univers ansehnien étant, par le détail de sa structure, bien différent de celui de Denys.

3. *CDH* I, 15 (73, 22-25 = 381 A); voir, *ibid.* (73, 10-19 = 380 C-381 A), le beau développement cosmologique qui illustra ce théine.

4. C'est ce que rappelle la (In de ce mémo chapitre I, 15, en affirmant do nouveau la nécessité du châtiment (73, 25-74, 7 = 381 A-B).

5. Sur le péché des anges, cf. *CDH* I, 16, 17 et 18, *passim,* et surtout *De casu diaboli* (Schmitt, I, p. 227-276 = *PL* 158, 325 B-360 C).

6. Cf. *CDH* I, 7 où le démon est présenté comme le *servus Dei* et le *conservus* de l'homme.

7. A cet égard, il serait assez facile et fort éclairant pour l'histoire comparée des théologies, de confronter la présentation de l'univers angélique du pseudo-Denys à celle que propose ici saint Anselme.

On a pu considerer ces longues explications comme une digression[1]. On peut également contester le détail des raisons invoquées pour décider si les hommes sauvés seront en nombre inférieur, égal ou supérieur à celui des anges déchus[2]. Il reste cependant que les subtilités et les méandres

1. Ces trois chapitres (I, 16, 17 et 18) occupent dix pages dans l'édition de Schmitt (p. 74-84) et presque autant do colonnes dans l'édition de Migne (col. 381 B-389 C), soit plus d'un septième de tout le traité. Si l'on considère que celte idée do remplacer les ange» déchus par des hommes sauvés revient à maintes reprises dans le reste do l'ouvrage, on aura une idée do l'importance qu'Ansolme a voulu attacher à cette pensée d'Augustin : cf., par ex., I, 23 (91, 22-2-1 — 396 A-B) ; 11, 6 (101, 16-19 = 404 A-B) ; II, 15 (115, 24-116, 3 = 416 Λ) ; II, IG (118, 23-119, 22 - 418 B-419 A). Schmitt indique (éd. *cil.,* I, p. 270 et II, p. 74) les principales » autorités » qui ont inspiré les développements d'Anselme sur ce point : Augustin *(Enehir.* XXIX, *PL* 40, 246 qui invoque *Le* 20, 36 : *erunt aequales angelis...),* suivi par Grégoire le Grand *(Homil. in Evang.* II, xxî, 2, *PL* 76, 1171 A : » Illa quippe Redemptoris nostri resurrectio et nostra festivitas fuit, quia nos ad immortalitatem reduxit; et angelorum festivitas exstitit, quia nos revocando ad coelestia eorum numerum implevit »). Le P. M.-D. Chbnu a montré avec beaucoup de perspicacité comment le moyen égo, en imposant progressivement le sens de l'autonomie de chaque nature, avait éliminé du même coup cette présentation des effets de la rédemption du genre humain *(La théologie au XIP siècle,* ch. II : « *Cur homo?* Le sous-sol d'une controverse ›, p. 52-61). Anselme, toutefois, n'enferme pas la nature humaine dans ses fonctions *d'image,* de *symbole anagogique* ou de *remplacement des anges déchus,* à l'exclusion de toute valeur ou de toute finalité propres dans l'univers do la création. Il doit être situé à mi-course dans l'évolution qui va octroyer leur autonomie aux diverses natures. Bien qu'il ait repris longuement les thèmes d'Augustin et de Grégoire concernant le remplacement des anges révoltés par dos hommes élus, il affirme nettement que la nature humaine a été créée pour elle-même ot qu'elle aurait même été créée dans l'hypothèse où les anges n'auraient pas péché : « Quare pro scipsa ibi facta est (humana natura), et non solum pro restaurandis individuis alterius naturae. Unde palam est quia, etiam si angelus nullus perisset, homines tamen in caelesti civitate suum locum· habuissent. » *(CDU* I, 18 : 78, 4-6 = 384 A-B).

2. C'est l'objet de *CDU* I, 18.

de l'argumentation doivent servir l'intention profonde d'Anselme, et, de ce point de vue, la cohérence du traité ne peut pas être mise en question.

Le propos est en effet resté le même : montrer comment l'honneur de Dieu exige que scs « dispositions n ne soient pas mises en échec par la conduite de scs créatures. Du moment qu'un certain nombre d'anges pervers ont dû quitter la «cité céleste» ou la «cité d'en-haut» qu'ils devaient constituer[1] ; du moment que ces anges ne peuvent pas être rachetés[2] ; du moment, enfin, que le nombre des intelligences destinées à cette cité parfaite doit être lui-même parfait[3], il convient que des hommes sauvés complètent les rangs de cette cité encore imparfaite, et permettent ainsi l'accomplissement intégral et sans défaut des « dispositions divines » concernant le nombre et l'ordonnance des pures intelligences[4]. Ici encore, il s'agit

1. Les expressions *caelestis civitas, civitas superna* reviennent constamment dans *CDH* 1, 16, 17 et 18 ; on les retrouvera aussi dans d'autres nombreux passages, particulièrement dans ceux que nous indiquons ci-dessus, p. 128, n. 1. Désignant encore ce même univers angélique, cf. *CDH* 1, 18 (80, 17 = 38G B) : «rationalem illam et beatam civitatem. »

2. *CDH* I, 17 ; cf. II, 21, pour ce qui concerne l'impossibilité pour le diable d'étro racheté.

3. *CDH* I, IG ; I, 18, début, par ex. Cette idée de *numerus perfectus, integer, completus, praedestinatus* revient constamment : *CDH* I, 16(71,21 — 381 C: quodam rationabili et perfecto numero ; cf. toute la fin de co chap.) ; I, 18 (76, 9-17 et 22-23 = 383 A-B : numerus perfectus ; 7G, 2G — 383 B : numerum integrum ; 77, 2, 5, 6, 16-17 = 383 B-384 A : numerus integer, perfectus ; 78, 8, 9, 12, 14 = 384 B-C ; 79, 12, 23-24, 29 = 385 B-C; 80, 11-12 = 386 A : n. completus; 81, 9 = 386 C ; 83, 1-2 = 388 C : donec de hominibus praedestinatus numerus illius civitatis [sc. : supernae] nondum perfectus compleatur ; 83, 14-16 = 389 A : numerus compleatur; 83, 30 = 389 C : illum perfectum numerum). On retrouve souvent cette même affirmation que les projets divins concernant le monde angélique doivent être menés ù leur plein achèvement : cf., par ex., *CDH* I, 19, début.

4. *CDH* I, 18, en entier. On lira dans le texte le détail de l'argumentation.

donc de 0 sauver » un ordre, un « arrangement », une « cité parfaite » (en langage platonicien : un univers intelligible, κὸσμο νοητὸ), prévus et voulus par Dieu scion telles normes de sagesse, d'harmonie et de beauté qu'il se doit à lui-même de réaliser tout en respectant la liberté des intelligences et en observant à leur endroit la plus stricte justice.

Or cette volonté d'accorder en tout le « cosmologique », l'ontologique et l'éthique comme expressions solidaires et inséparables de l'ordre et des vouloirs divins, situe Anselme dans la tradition des grandes philosophies de l'antiquité et donne un singulier relief à sa notion de péché[1].

La condition do l'homme pôcheur

Après l'analyse du péché en fonction de l'honneur de Dieu, dont les exigences doivent faire respecter l'ordre et la beauté de la création sensible et intelligible *(universitatis ordo, dispositio, pulchritudo),* xAnsclme expose la condition de l'homme pécheur en face de la satisfaction qu'il doit nécessairement acquitter. A la présentation plutôt « objective » de son problème, succède ainsi une nouvelle recherche, plus directement appliquée aux conséquences et aux implications «subjectives» du péché.

Envisagée sans le Christ, la situation de l'homme pécheur doit apparaître comme désespérée, car les conditions de la satisfaction qu'il doit à Dieu vont se révéler à la fois

1. Il va sans dire toutorois quo la notion anseJmionnc de péché reçoit de la tradition chrétienne un relief ‹ personnaliste » très accusé, bien que, paradoxalement, la corrélation *dvminus-servus* ne nous invite guère à expliquer cetlo notion dans le sens de l'intériorité. Sur la notion do personne dans l'ensemble de l'œuvre anselmienne, on verra M. Nèdonchlle, «La notion do personne dans l'œuvre de saint Anselme», dans *Spicilegium Beccefise,* I, p. 31-13.

strictement nécessaires et rigoureusement impossibles ; et la nature même du péché de l'homme rend encore plus coupable sa propre impuissance à le réparer.

a) *Nécessité, conditions et impossibilité de la satisfaction.*

Deux raisons rendent désormais la satisfaction absolument nécessaire : d'une part, rien de désordonné ne peut pénétrer dans le royaume des cieux, ni accéder à la béatitude[1] ; d'autre part, l'humanité, au moins dans quelques-uns de ses membres, doit remplacer les anges déchus et devenir l'égale des bons anges. Or ces derniers n'ont jamais péché. Pour devenir pleinement leur égal et leur vrai « concitoyen », l'homme devra donc acquitter parfaitement la satisfaction de son péché[2].

La nécessité d'une juste satisfaction, exactement proportionnée à la gravité de la faute, apparaît dans sa totale évidence, lorsqu'on a défini les exigences de l'ordre et de l'honneur divins. Mais il n'est pas facile de trouver ce que l'homme peut vraiment offrir à Dieu pour réparer sa faute. Tout ce qui est à sa portée : pénitence, contrition, humilité, abstinence, travaux corporels de toute sorte, œuvres de miséricorde, obéissance[3], il le doit déjà à Dieu à d'autres titres que celui de son propre péché. Il est donc impossible de faire état d'une vraie satisfaction au crédit de l'homme ; impossible aussi d'invoquer la miséricorde divine en dehors de la foi chrétienne, dont on est précisément convenu qu'elle ne doit pas intervenir dans le présent débat[4].

1. *CDU* I, 19 (85,2-80,15 = 390 B-391 C) rappelle ces raisons; cf. I, 20 (86, 22 ▮ 392 A) : « si Deus nihil relinquit inordinatum in regno suo ».

2. *CDU* I, 19 (84, 5-24 = 389 C-390 B).

3. *CDH* I, 20 (86, 19-26 392 A) ; cf. I, 21 (89, 25 - 394 C) : « Patet quia secundum quantitatem peccati exigit deus satisfactionem. »

4. *CDH* I, 20 (87, 3 - 88, 10 - 392 B-393 B).

Supposé d'ailleurs que tous les actes vertueux déjà mentionnés ne soient pas dus à Dieu à un autre litre, la gravité même du péché empêcherait encore de les considérer comme une satisfaction adéquate[1]. Or nous péchons toujours gravement, même en matière légère, du moment que nous allons sciemment contre la volonté de Dieu[2]. Nous sommes dès lors dans l'impossibilité de rendre à Dieu ce que nous lui avons ôté, et, plus encore, de lui apporter cette espèce de surcroît *(aliquid majus)* par quoi s'accomplit la satisfaction parfaite[3].

Dans le cas précis du péché originel, l'homme a offensé Dieu d'une manière particulièrement grave, parce qu'il n'a pas su remporter sur le diable la victoire que Dieu attendait : contre la volonté et l'honneur de Dieu, l'homme s'est même laissé vaincre par le diable, en cédant de son plein gré à ses seuls conseils. El il ne peut absolument pas réparer sa défaite puisque, impuissant à vaincre le diable alors qu'il jouissait de toute sa force et d'une immortalité virtuelle, il en sera bien plus incapable encore dans son présent état de péché qui l'a rendu faible cl mortel[4]. De plus, l'homme pécheur ne peut pas réaliser lui-même les projets divins qu'il a fait échouer : la béatitude de la nature humaine et l'élévation d'une partie de scs membres à la condition angélique[5]. Nécessaires cl essentielles à une vraie satisfaction, ces lâches sont irrémédiablement inaccessibles à l'homme, car « un pécheur ne peut pas justifier un

1. *CDH* I, 21.
2. *CDH* I, 21 (89, 21-23 = 394 B-C).
3. *CDH* 1, 21 (89, 25-32 = 394 C) rappelle ces conditions de la satisfaction déjà définies par I, 11 : ‹ Non ergo satisfacis, si non reddis *aliquid majus,* quam sil id pro quo peccatum facere non debueras » (89, 27-28 = 394 C).
4. *CDH* I, 22 (90, 1-25 · 395 A-B).
5. *CDH* I, 23.

pécheur[1] ». Si donc rien n'est plus juste qu'une vraie satisfaction, rien, non plus, n'est plus impossible[2].

b) *L'incapacité de l'homme à fournir une juste satisfaction ne constitue pas pour lui une excuse.*

Mais l'incapacité même de l'homme à fournir pour son péché une satisfaction adéquate ne devrait-elle pas l'excuser? Get avis, suggéré par Boson[3], ne résiste pas longtemps à l'argumentation d'Anselme. L'homme est en effet directement responsable de son propre état d'impuissance. Il s'y est librement condamné lui-même en commettant son péché, à la manière d'un esclave qui, prévenu par son maître de l'existence et des dangers d'une fosse profonde, s'y précipite néanmoins et sc met ainsi dans l'impossibilité d'accomplir le travail qui lui a été commandé[4][5]. L'incapacité du pécheur constitue elle-même une faute, puisqu'il avait, avant cette faute, le pouvoir, l'ordre et le devoir de ne pas la contracter[6]. Bien loin d'excuser l'homme, son incapacité à fournir une satisfaction adéquate aggrave donc plutôt sa culpabilité".

Parler de miséricorde dans ces conditions, c'est prêter à Dieu une conduite qui ne lui convient pas, puisqu'une

1. *CDH* I, 23 (91, 24-26 396 B).

2. C'est lu phrase découragée par laquelle Boson conclut ce même chapitre I, 23 : ‹ Et nihil justius et nihil impossibilius. » (91, 27 - 396 B).

3. *CDH* I, 24, début.

4. *CDH* I, 24 (92, 10-17 = 396 C).

5. *CDH* I, 24 (92, 24-25 *· 397 A) : « Ipsa namque impotentia culpa est, quia non debet eam habere (homo), immo debet earn non haherc » ; cf., un peu plus loin : « quoniam effectum peccati non excusat peccatum quod facit » (93, 2 = 397 13).

6. C'est ce dont est déjà convenu Boson : « Nullo modo (impotentia hominis ad excusationem ejus valet), sed potius ad augmentum culpae, quoniam ipse impotentiam illam sibi fecit. Dupliciter namque peccavit, quia ct quod jussus est facero non fecit, et quod praeceptum est ne faceret fecit » (92, 18-20 = 396 C-397 A).

telle miséricorde mettrait en échec sa puissance et sa justice. Sa puissance, puisque précisément Dieu semble renoncer à recouvrer son dû pour la raison que le pécheur ne peut pas le lui rendre : l'incapacité du pécheur à satisfaire pour sa faute déterminerait ainsi chez Dieu une incapacité corrélative à faire rentrer cette même faute dans l'ordre juste. En faisant contester la toute-puissance divine, une telle conduite rendrait Dieu ridicule. Mais elle ferait aussi contester sa justice, puisque Dieu accorderait la béatitude à l'homme en raison même de l'incapacité coupable de l'homme pécheur à satisfaire pour sa faute : le péché deviendrait ainsi la cause de la béatitude de l'homme. L'hypothèse d'une telle miséricorde doit donc être écartée. Les exigences de la satisfaction doivent rester entières, et l'homme pécheur sera exclu de la béatitude aussi longtemps qu'il n'aura pas acquitté la dette de son péché[1].

Le salut par le Christ

L'essai dialectique qui a tenté d'établir une possibilité de salut pour l'homme, sans le Christ, a donc totalement échoué. Anselme et Boson le constatent d'un commun accord. Et la même constatation s'impose aussi aux « infidèles » dont Boson s'est fait le porte-parole[2]. S'il y a un salut pour l'homme, ce salut lui viendra donc nécessairement par le Christ : « N'avons-nous pas une preuve suffisante que l'homme peut être sauvé par le Christ », dit Anselme, «puisque même les infidèles ne prétendent pas que l'homme ne peut en aucune façon parvenir à la béatitude, et que nous avons assez mis en lumière que, dans l'hypothèse où le Christ n'existerait pas, il est absolument; impossible de trouver un moyen de sauver l'homme? Car il y aura possibilité de salut pour l'homme ou par le Chris®

1. *CDU* I, 24 (93, 18-94, 23 = 397 C-398 C).
2. *CDU* I, 24 ot 25 (94, 8-95, ‹l = 398 B-399 A).

ou de quelque autre manière, ou il n'y en aura pas du tout. En conséquence, s'il est faux qu'un tel salut soit absolument irréalisable ou qu'il soit réalisable de quelque autre manière, il est nécessaire qu'il soit réalise par le Christ *(necesse est fleri per Chrislum)*[1]. »

Et la raison pour laquelle on ne doit pas, avec l'a insensé » *(insipiens)*[3], tenir un tel salut pour impossible, c'est la

1. 1, 25 (94,9-14 — 399 B).

2. On saisit ici, pour ainsi dire sur le vif, la différence qu'Anselme maintient toujours entre Γ< insensé» *(insipiens)* et l'«infidèle» *(infidelis).* Ce dernier n'a certes pas la foi chrétienne, mais il croit en Dieu. Il admet pour l'homme la possibilité et la nécessité d'une destinée bienheureuse. Tl admet également que cette destinée n'est obtenue qu'à certaines conditions : l'absence do péché ou la satisfaction pour le péché, en particulier, et « certaines autres vérités de foi » (cf. *CDU* I, 10, et ci-dessus, p. 68-73, 83-84, 91-93). L'insensé, au contraire, nio Dieu, la destination do l'homme à la béatitude, et, par conséquent, les conditions éthiques que pourrait imposer une telle destination. En langage moderne, *l'insipiens* serait donc una/Aée, mais un athée dont l'attitude, plus pratique que théorique, est commandée par une vie do péché plutôt que par des · raisons » solidement établies. 11 s'impose même de no pas « raisonner », pour nier plus facilement co qu'on pourrait appeler les « évidences premières de la foi ». D'où son nom do « fou » et d'« insensé » : *insipiens.* Dépassant les positions de *l'insipiens* de saint Anselme, l'athéisme moderne a porté le débat surlo terrain proprement intellectuel, où il se défend vigoureusement, usant, lui aussi, de ‹ chaînes de raisons ▮ qu'il estime, lui aussi, « nécessaires », et qu'Anselme no semble pas avoir prévues. La conception ansolmicnno do *l'insipiens* repose évidemment sur les *Ps.* 14, 1 et 53, 2 : « L'insensé dit dans son cœur : il n'y a pas de Dieu. » En soulignant l'accord de toute l'exégèse concernant co verset, M. A. Caquot en a très heureusement précisé la portée on fonction du vocabulaire biblique relatif à V<insensé » et dos diverses «situations » où apparaissent son activité et son châtiment : A. Caquot, « Sur une désignation véléro-testamentaire do l'insensé », dans *lleuue de l'hist. des religions,* CLV, 1, 1959, p. 1-16. D'unpointdc vue un peu différent et à propos do l'argument du *Proslogion,* J. Marias fait dos remarques analogues à celles que nous venons de proposer concernant le *CDU* .·« San Anselmo, frente al insensato, arguye del ùnico modo que es posible : con la mente. Su pretensiôn es llcgar a pensar lo que se dice, y a pcnsarlo con rigor, en el fonde del hombre,

nécessité que les «projets» divins soient accomplis. Or l'homme a été créé par Dieu en vue de la béatitude ; il n'y parviendra certes pas sans avoir satisfait pour son péché ; mais la dignité de Dieu exige que ses « dispositions » ne soient pas annulées en restant sans effet. Il y aura donc des hommes qui parviendront à la béatitude, et c'est par le Christ qu'ils devront nécessairement y parvenir[1].

Anselme, on le voit, n'attend pas d'avoir donné de nouvelles « raisons » pour affirmer avec netteté la conclusion positive qu'il veut imposer à scs interlocuteurs. Λ ses yeux, en effet, l'échec radical de la déduction logique où le Christ n'a pas été admis comme prémisse nécessaire, est déjà, par lui-même, la «preuve» de la «nécessité» du Christ, pour cette raison essentielle qu'il doit y avoir nécessairement une béatitude pour l'homme.

Mais cette liaison nécessaire entre la béatitude de l'homme, d'une part, la christologie et la sotériologie, d'autre part, doit être établie avec rigueur et précision dans le second livre du *Cur Deus horno.* Et c'est pourquoi on ne saurait être surpris que les « explications » concernant les mystères <le l'Hommc-Dicu, y soient précédées de quelques rappels d'anthropologie.

en la plenitud de su sentido. Cuando el insensato logra hacer esto, se le hacc maniilesta la vaeuidad de lo que antes decla ; vc que liablando con propiedad, no *decla nada* o no *sabla lo que deela* (souligné dans le texte). No es pues él quîen negaba, porque estaba entonccs ausente de si mismo ; estaba tuera de su mente. Y ahora, recogido en ella, vuelto en si mismo, se encucntra y recobra cl sentido : ya no es *insensato. In interiori homine habitai oerilas,* dijô San Augustin ; y San Anselmo es un fiel agusliniano ». (San *Anselmo y el insensato. Y olros esludios de fllosofla,* Madrid, 1944, p. 21}. Augustin est en effet, ici encore, la principale source d'Anselme : cf. *De Trinitate* XIH, i, 2 *(PL,* 42, 1014) ; *Enarr. in Ps.* XIV (= XHI), 1, et LI1Ï (1.11), 2 *(PL,* 36-37, 141 et 613-614).

1. *CDH* T, 25 (95, 15-96, 3 = 399 B-400 A).

III

Rappels d'anthropologie

La béatitude comme fin de l'homme

a) *Importance du thème.*

Le thème de la destination de l'homme à la béatitude a donc conclu le premier livre du traité. I! sert aussi d'introduction au second. Ce n'est pas là un hasard. L'idée de béatitude comme fin des intelligences apparaît en effet comme une articulation majeure de l'argumentation anselmienne. Déjà présente dans la *Préface* de l'ouvrage', elle fait l'objet d'un accord explicite entre Anselme et Boson au moment d'engager leur premier essai déductif[1]. Son importance ne tient pas seulement à la place et au rôle « objectifs » qui lui sont réservés dans les dispositions divines : compléter la cité céleste des anges, assurer la fin assignée à l'humanité. Elle tient en outre aux aspirations les plus profondes et les plus tenaces des intelligences qu'elle doit satisfaire[3]. Voici comment Anselme en démontre les «raisons»[4][5]

b) *La « démonstration » de la béatitude.*

Puisque Dieu ne peut rien faire en vain *(frustra)*[6],

1. *Prif.* (42, 11-43, 3 = 361 A-362 A) ; cf. *Commendatio...* (40, 10-12 = 261 A).

2. *CDU* I, 10 (67, 13-16 « 376 A) ; cf. ci-dessus, p. 83-84.

3. L'accord sur ce point no fait aucune espèce de difficulté entre Anselme et son interlocuteur; cf. *Commendatio...* (40, 12 261 A) : <speciei (sc. : beatitudinis) ad quam omnes anhelamus. »

I. Selon la promesse de *Préf.* (42, 14-16 - - 362 A) : « Monstratur... naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est corpore et anima, frueretur. » *CDH* II, 1, nous donne précisément cello « démonstration ».

5. Cet adverbe revient six fois dans ce court chap. IT, 1.

et que tous les détails de sa création ont une raison, on doit dire que la nature humaine a été créée raisonnable afin qu'elle puisse « distinguer le juste de l'injuste, le bien du mal, un plus grand bien d'un moindre bien ». Mais ce pouvoir de discernement a été lui-même donné à l'homme pour qu'« il baisse et évite le mal, pour qu'il aime et choisisse le bien, pour qu'il aime davantage et préfère dans ses choix le plus grand bien ». Dans ces memes conditions, on devra dire que la nature raisonnable a été créée telle afin que, « par-dessus tout, elle aime et choisisse le souverain bien, non pas à cause d'autre chose, mais pour lui-même ». Mais cet amour et ce choix ne sont possibles qu'à la condition que la nature humaine ait été créée non seulement raisonnable, mais juste ; faute de quoi, c'est en vain qu'elle aurait été créée raisonnable. Et si, juste et raisonnable, elle ne devait pas, néanmoins, parvenir au souverain bien qu'elle a choisi et qu'elle airne par-dessus tout, elle serait malheureuse parce que privée, contre sa volonté, de l'objet de son désir : ce qui serait gravement contraire à l'ordre *(quod nimis absurdum esl).* Par conséquent la nature rationnelle, et donc l'homme, a été créée juste afin de pouvoir, par la jouissance du souverain bien, c'est-à-dire de Dieu, accéder à la béatitude[1].

c) *Les implications de la béatitude.*

Si Dieu a créé l'homme raisonnable et juste en vue de la béatitude, et si l'homme, de son côté, n'avait pas péché, il est clair que ni la justice ni la sagesse divines ne pouvaient contraindre l'homme à mourir[2]. Et après le péché de l'homme, qui entraîne pour lui la mort, si Dieu veut « relever parfaitement » l'homme, il est nécessaire que le corps de l'homme ressuscite. Cette nécessité s'applique aussi bien aux hommes damnés qu'aux élus,

1. *CDH* II, 1 (97,5-98,5 — 399 C-tOl C).
2. *CDH* II, 2.

car c'est l'homme tout entier, corps et âme *(tolas, id est anima et corpore),* qui, éternellement, devra ou subir son malheur ou jouir de sa béatitude[1].

et la béatitude de l'homme

La béatitude de l'homme justifie et réalise les « dispositions divines » concernant l'humanité ; et, moyennant la satisfaction du péché, elle ne présente rien d'injuste ni d'inconvenant pour Dieu[2].

En sauvant, dans ces conditions, l'homme pécheur, Dieu ne cède d'ailleurs pas à une «nécessité» qui l'obligerait à sauver d'abord ses « projets » et son honneur, ensuite seulement et, pour ainsi dire, de surcroît, l'homme pécheur. On ne peut pas davantage prétendre que, le salut de l'homme devenant ainsi un simple moyen ou une condition de l'honneur de Dieu, la reconnaissance de l'homme pour la béatitude qui lui est accordée pourrait devenir, de ce fait, moindre ou nulle.

En réalité, on parlerait plus justement ici de la grâce de Dieu et de sa bonté, puisqu'il n'était nullement tenu d'élaborer, en faveur de l'homme, quelque plan que ce soit[3]. L'apparente « nécessité » qui assure notre salut et l'accomplissement des « projets » divins, n'est donc pas autre chose que « l'immutabilité de l'honneur divin que Dieu tient de lui-même et non d'un autre »*. Enfin, l'engagement de Dieu à sauver le pécheur, bien loin d'altérer la gratuité de sa démarche et de compromettre un juste retour de gratitude, doit lui valoir plutôt un surcroît de reconnaissance, à la manière dont une promesse ou un vœu de religion librement contractés augmentent le mérite de celui qui les contracte[5].

1. *CDU* II, 3 (98, 14-26 => 401 C-402 A).
2. *CDU* II, 4.
3. *CDU* 11, 5 (100, 16-18 — 403 B).
4. *CDH* II, 5 (100, 24-26 = 403 C).
5. *CDH* II, 5 (99, 23-100,15 = 402 C-403 B).

Ayant ainsi defini les conditions de la beatitude de l'homme, qui, outre la justice, engagent déjà la grâce et la bonté de Dieu, sans porter atteinte à son absolue liberté. Anselme peut aborder maintenant l'étude des modalités selon lesquelles le péché de l'homme sera effectivement réparé par l'Homme-Dieu. La christologie va donc apparaître à son tour comme une condition de possibilité de l'anthropologie.

IV

Nécessité de l'homme-dieu : la christologie

L'homme-dicu

a) *Les conditions de la satisfaction : le « posse » el le. « debere ».*

On sait que la satisfaction parfaite exige que l'homme rende à Dieu, outre ce qu'il lui doit au titre de créature, une espèce de surcroît *(aliquid majus)* qui répare l'offense ; ce surcroît doit dépasser en importance et en valeur la totalité de ce qui n'est pas Dieu[1]. Une telle dette ne peut donc s'identifier qu'à Dieu, et elle n'est solvable que par Dieu. Cependant elle reste la dette de l'homme et ne doit être acquittée que par un homme, faute de quoi il n'y aurait pas de satisfaction[2]. La notion de satisfaction stricte, la seule dont il puisse être question[3], exige que celui qui. la doit soit également celui qui s'en acquitte. Le *pouvoir (posse)* doit donc aller nécessairement avec le *devoir (debere).* Or un simple homme *doit,* mais *ne peut pas*

1. Cf. ci-dessus, p. 123 et 131-134. *CDU* II, 6 (101, 4 - 404 A) : « Aliquid majus quam omne quod praeter deum est. » Cette idée constitue l'argument de tout le chapitre.

2. *CDU* II, 6 (101, 10, 12 et 14 = 404 A) ; cf. *ibid.* (101, 17-18 « 404 A).

3. Ci-dessus, p. 131-134.

satisfaire ; Dieu, au contraire, *peut* satisfaire, mais *ne doit pas* la satisfaction. D'où la nécessité d'un Homme-Dieu[1] qui, à la fois, *deura* et *pourra* satisfaire.

b) *L'Homme-Dieu, sujet unique el identique, homme parfait et Dieu parfait.*

De ces conditions on peut déduire le « statut ontologique » de l'Homme-Dieu. Pour qu'il soit à la fois celui qui *peut* et celui qui *doit,* il faut qu'il constitue « un sujet unique, Dieu parfait et homme parfait »[2][3] Cette nécessité élimine d'elle-même deux types de conceptions de l'Homme-Dieu, qui sacrifient l'une ou l'autre de scs deux natures, ou qui compromettent la réalité de leur union dans une personne unique. Et ici, en deux alinéas assez brefs, mais très précis, Anselme fait écho aux grands conciles christologiques* qui ont rejeté deux types d'explications opposées et également hétérodoxes : celles du monophysisme et celles du nestorianisme.

Contre les monophysites[4], on maintient l'intégralité des deux natures, divine et humaine. En aucune manière l'une des natures ne peut être changée en l'autre *(in inuicem mulari ... conversione alterius in alleram)* ; il est également impossible que les deux natures se méian-

1. *CDU* II, 6 (101, 9-19 = 404 A-B).

2. C'est le litre même de *CDU* II, 7 : «Quod necesse sit eundem ipsum esse perfectum Deum el perfectum hominem ».

3. Sans d'ailleurs s'y référer explicitement.

4. L'histoire, l'expansion, les présentations et les destinées des «monophysismes» n'intéressent pas Anselme, qui veut traiter le problème christologique de manière strictement logique et déductive. Bien que ses formules s'inspirent étroitement des définitions dogmatiques qui ont condamné les monophysites. il ne s'y réfère jamais explicitement. Plutôt qu'à des formulations historiques, empruntées à des «autorités» (patristiques, conciliaires ou ecclésiastiques), il préfère s'en tenir à des « essences doctrinales » : en quoi il reste fidèle à sa méthode.

gent, entre elles pour constituer une troisième nature mixte *(ila misceri ut quaedam tertia sit ex duabus ... corruptiva commixtione utriusque in tertiam).* Ces deux conceptions de l'incarnation du Christ compromettent en effet sa double qualité d'homme parfait et de Dieu parfait, puisque ou bien elles suppriment l'une de ces deux natures, ou bien clics les corrompent toutes les deux pour en obtenir une troisième qui ne serait ni la nature divine ni la nature humaine[1].

Mais la nécessité de sauvegarder intégrales les deux natures ne permet pas davantage d'adopter une solution de type « nestorien »[2] qui accuserait tellement la distinction des natures, que l'homme et le Dieu, dans le Christ, seraient considérés comme deux personnes pleinement constituées, comme deux sujets autonomes *(alias et alius).* Les conditions de la satisfaction parfaite, et donc de la rédemption, se trouveraient alors compromises, puisque celui qui pourrait satisfaire, le Dieu, ne serait pas identique à celui qui le devrait, l'homme. Il est donc nécessaire que les deux natures, intégrales et parfaites, s'unissent dans un sujet ou dans une personne unique[3].

Justification des conditions concrètes de l Incarnation

Après cette justification de la foi chrétienne concernant la « structure ontologique » du Christ, Anselme pousse plus loin son entreprise et présente les « raisons » des modalités concrètes de

1. *CDH* II. 7 (101, 24-102, 10 — 404 B-C).

2. Mûmes remarques que pour les monophysites (ci-dessus, p. 141, n. 4). Outre les *Actes* des conciles et les histoires des dogmes classiques, on pourra consulter, sur l'une et l'autre doctrine, les articles suivants du *Dictionnaire de théologie catholique:* art. *Nestorius* (XI, po partie, 1931, col. 76-323, par E. Amann et E. Tissbrant) ; arU *Eutychès el Eulychianisme* (V, 2° partie, 1924, col. 1582-1609, par M. Jugie) ; art. .*Monophysisme* (X, 2* partie, 1929, col. 2216-2251, par M. Jugie).

3. *CDH* II. 7 (102, 11-21 = 404 C-405 A).

l'incarnation. Dépassant ainsi le point de vue strictement métaphysique, l'effort déductif recherchera les « raisons nécessaires » qui ont commandé l'événement historique de l'incarnation rédemptrice, les modalités concrètes et contingentes selon lesquelles, en fait, cette incarnation rédemptrice s'est réalisée. Les explications d'Anselme porteront tour à tour sur la nature assumée, sur la Personne divine qui s'incarne, sur la volonté libre du Christ en face de la mort, du péché, de la souffrance et de la science.

a) *La nature assumée.*

Pour Anselme, la nature assumée par la Personne divine doit être prise de la race d'Adam *(ex genere Adam)* et d'un être féminin vierge *(de virgine femina)*[1]. La première de ces deux conditions est imposée par la nature même de la satisfaction : « Il est nécessaire que celui qui satisfait soit le meme que le pécheur ou qu'il appartienne à la même race que lui». Et, du moment qu'Adam et Ève n'ont pas acquitté cette satisfaction, il est nécessaire qu'elle le soit par l'un de leurs descendants. Anselme fait observer, en outre, que, si le genre humain n'avait pas péché, c'eût été par lui-même, sans le secours d'aucune autre créature, qu'il aurait persévéré dans son état d'innocence. D'ailleurs, la conduite de Dieu, qui crée Ève à partir d'Adam, prouve encore sa volonté de rattacher au seul Adam *(in solo Adam ... non nisi de Adam)* tout ce qui concerne la création de la nature humaine. Dès lors, une restauration parfaite devra nécessairement être accomplie par Adam ou par quelqu'un de sa race[2].

Mais la nature humaine assumée peut naître d'Adam de plusieurs manières : comme le commun des mortels,

1. *CDH* II, 8, titre du chapitre.
2. *CDH* II, 8 (103, 1-19 – 405 B-406 A).

elle peut naître des rapports d'un homme et d'une femme ; Dieu peut encore la faire naître d'un homme seul, ou, enfin, d'une femme seule. Aux yeux d'Anselme, ces deux dernières solutions sont plus dignes et plus belles *(mundius et honestius),* en ce qu'elles excluent le commerce charnel *(commixtione utriusque sexus)* ; et il convient, en outre, (pie la nature assumée soit prise d'un être féminin seul, puisque Dieu n'a encore jamais usé de ce mode de procréation[1] ; enfin, il va de soi fnon *est opus disputare),* qu'il est plus convenable que l'être féminin dont naîtra la nature assumée, soit une vierge[2].

Une fois admises ces « raisons », Anselme invite son disciple à reprendre le parallélisme Ève-Marie. Boson n'avait pas consenti, au début du dialogue, à lui reconnaître une signification particulière ; il avait même taxé de tels rapprochements de a vaines peintures sur fond mobile ou évanescent»[3]. Il convient maintenant que « ces [mêmes] exercices de peinture sont très beaux et solidement fondés en raison »[4].

1. *CDU* II, 8 (103,21-104, 8 = 106 A-B). Tous les autres modes de création ou de procréation ont été utilisés : sans homme ni femme (création d'Adam) ; à partir d'un homme seul (création d'Èvo) ; du commerce de l'homme cl de la femme (procréation ordinaire). Le mode de création à partir du seul être féminin, non employé, jusqu'ici (quod nondum fecit [Deus]), « devait » être utilisé dans le cas du Christ, pour montrer que la puissance divine dispose de tous les modes do création et de procréation possibles *(ibid.).*

2. *CDU* II, 8 (104,8-11 406 B-C).

3. Cf. *CDH* I, 3 (51, 7-9 = 364 C) ; I, 4, en entier; et ci-dessus, p. 104-106. Anselme, non sans quelque ironie, adresse à son tour celte invitation à son disciple : « Pinge igitur non super fictam vanitatem,-l sed super solidam veritatem » {II, 8: 104, 16-17 « 406 C).

4. *CDH* II, 8 (104, 28 — 407 Λ) : « Valde pulchrae et rationabiles sunt istae picturae. » Sur le parallélisme classique entre Ève et Marie, cf. ci-dessus, p. 104, n. 3.

b) *Une précision de vocabulaire : la question de l'a assumptus horno ».*

On a justement remarqué qu'Anselme recourt plus volontiers au vocabulaire de !'« assomption » qu'à celui de Γ« incarnation »*. L'assomption elle-même est présentée tantôt comme portant sur la *nature humaine**, tantôt comme portant sur *un homme*3. Cette deuxième présentation *(assumere hominem, assumptus horno)* a pu soulever des difficultés dans la mesure où *Vassumptus horno* pouvait faire penser à une personne humaine achevée dans sa ligne de personne humaine. Ainsi comprises, ces formules peuvent apparaître, en effet, comme entachées de nestorianisme : si le Christ est une vraie personne dans la ligne propre à chacune de scs deux natures, il est vraiment *a* double » ; ce n'est plus une seule et même personne *(idem ipse, unus et idem)* qui doit et acquitte la satisfaction, mais, séparément, l'une des personnes doit cette satisfaction et l'autre l'acquitte *(alius el alius).* Le problème est d'importance, et la solution qu'on en propose intéresse directement

1. Sur ce point, voir Mgr P. Glorieux, «Quelques aspects de la christologie do saint Anselme », dans *Spicilegium Beccense,* I. *Congris international du* JA'· *centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec,* Paris, 1959, p. 337-347. Il va sans dire qu'Anselme connaît et emploie le vocabulaire de *YIncarnation* (cl. ci-dessus, p. 67, n. 4). Les deux points de vue se trouvent même explicitement rapprochés, par ex. I, 10 (67, 9-10 - 375 D-376 A) : «De incarnatione tantum dei et do iis quao de illo assumpto homine credimus, quaestio est ».

2. Par ex., *CDU* II, 8 (102, 26-27 405 B) : « Restat nunc quaerere unde et quomodo assumet deus humanam naturam ».

3. Par ex. dans le titre do ce même chap. II, 8 (102, 24-25 = •105 A-B) : « Quod ... deum oporteat assumere hominem » ; cf. les passages suivants où l'on retrouvera la même expression : I, 10 (67, 9-10 = 376 A) ; II, 8 (104, 8 = 406 B) ; II, 9 (105, 3-5 = 407 A-B); H, 13 (112, 22 = 413 A) ; II, 16 (116, 14, 19-21 = 416 B-C ; 117, 1-3 – 416 C-417 A ; 119, 28-30 = 419 A ; 120, 6-10 « 419 B-C; 120, 31 = 420 A ; 121, 9-11 = 420 B ; 121, 19-23 = 420 C) ; II, 17 (126, 5-6 – 424 G) ; II, 18 (127, 2-6 425 B-G).

les conditions et les fondements mêmes de la satisfaction[1].

La netteté avec laquelle Anselme se sépare des présentations hétérodoxes de l'incarnation[2], rend *a priori* peu vraisemblable qu'il accorde à l'expression *assumere hominem* un sens nestorien. De plus, il est significatif que cette expression soit employée dans des contextes qui comportent l'expression voisine de *natura assumpta*[3]. Enfin et surtout, Anselme affirme à maintes reprises et de la manière la plus explicite que *l'assumptus horno,* comme la *natura assumpta,* doit être rigoureusement conçu comme appartenant à l'unique personne du Verbe incarné, et non pas comme une personne humaine distincte[4], car telle

1. Cf. ci-dcssus, p. 131-134.

2. *CDH* II, 7 en particulier. Nous allons retrouver un certain nombre de passages où la position d'Anselme est explicitement définie on fonction mémo de *Vassumptus homo* et do l'unité de personne.

3. En particulier *CDH* II, 8 : le titre de ce chap. (102, 24-25 = 405 A-B) porte *assumere hominem;* mais le début du même chap, pose, immédiatement après, la même question en termes de natures : « Restat nunc quaerere undo cl quomodo *assumet detis humanam naturam* » *(ibid.,* 26-27 = 405 B) ; cf. un peu plus loin : « nccesse est ut do Adam *assumatur homo* » {103, 18 = 406 A), et •*assumenda sit natura hominis* · (103, 21 = 406 A).

4. *CDH* II, 9, litre : « Quod necesse sit Verbum solum et hominem in unam convenire personam » (105, 2 = 407 A) ; cf. le rapprochement des deux formules dans les passages suivants : II, 9 (106, 1-4 = 408 A) : « Necosso sit divinam et humanam naturam in unam convenire personam » (106, 1-2) ; «necesse est Verbum Deum et hominem in unam convenire personam »(106,3-4) ;cf. II, 13(112,22 = 413 A): «Illa hominis assumptio in unitatem personae Dei»; II, 16 (117, 13-15 — 417 B) :« Quantum etiam est Deum et hominem sic in unum convenire, ut servata integritate utriusquo naturae idem sil homo'= qui Deus? » ; *ibid.* (121, 22-24 = 420 C) : « Filium Dei et assumptum hominem unam esse personam, ut idem sit Deus et homo, Filius De! el illius virginis? » ; II, 17 (124, 3-4 = 422 D-423 A) : « Homo ille, qui secundum unitatem personae ... idem ipso est qui Filius Dei, deus ».

reste toujours, ù ses yeux, la condition fondamentale de la satisfaction. Sans doute le *pouvoir* et le *devoir* de satisfaire sont deux choses distinctes, appartenant à deux natures distinctes. Mais il ne peut y avoir de satisfaction efficace que si une seule et même personne unit réellement en elle-même la nature qui *peut* et celle qui *doit* satisfaire : « Il était nécessaire que Dieu assumât un homme *(hominem assumeret)* dans l'unité de la personne, afin que celui qui dans sa nature devait payer et ne le pouvait pas, appartînt à une personne qui le pût *(in persona esset qui posset)*[1] ».

L'unité de personne étant ainsi sauvegardée, on doit convenir que les expressions *assumptus homo* et *assumere hominem* rangent Anselme[2] dans une tradition théologique bien déterminée, et dont le souci dominant fut de préserver la réalité entière, totale, réellement existante, de la nature humaine du Christ, contre toute présentation monophysitc du mystère de l'incarnation[3]. Il est essentiel, absolument

1. *CDH* II, 18 (127, 2-4 = 425 B-C). Après bien des hésitations, nous avons traduit, ici et dans le cours du traité, *homo* et *horno assumptus* par *homme* et *homme assumé.* Il va sans dire que les ternies français que nous avons retenus doivent s'entendre avec toutes les précisions qu'Anselme apporte à la définition des termes latins correspondants.

2. Bien qu'ici encore, Anselme, avant tout soucieux de « démonstration rationnelle », évite de se référer à des « autorités » déterminées.

3. Sur l'histoire de ces expressions, sur leurs implications doctrinales et les discussions récentes auxquelles elles ont donné lieu, voir, par ex., les auteurs suivants, cités par ordre alphabétique : Dèodat de Basly, « *L'Assumplus Homo.* I.'emmôlement de trois conflits : Pélage, Nestorius, Apollinaire », dans *La France Franciscaine,* 11, 1928, p. 265-313 ; « Le Moi de Jésus-Christ : le déplacement des autonomies », *ibid.,* 12, 1929, p. 125-IGO et 325-352 ; « Inopérantes offensives contre Γ/tssumpfus *Homo·, ibid.,* 17, 1934, p. 419-473; 18, 1935, p. 33-104 ; *Scolus Docens ou Duns Scot enseignant la Philosophie, la Théologie, la Mystique* (=> Supplément à *La France Franciscaine),* Paris, 1934 ; la première partie de cette étude a paru dans cette même Revue, 17, 1934, p. 47-147 ; Marco Cé, « La discussione

indispensable à l'efficacité de la satisfaction, que le Christ ait été réellement homme et ait vraiment existé en tant qu'homme. De ce point de vue, le terme *homo* et l'expression *assumere hominem* sont singulièrement plus concrets et énergiques que *natura humana* et *assumer^ humanam naturam,* bien que cette nature humaine fût elle-même douée d'une existence véritable dans l'unique personne du Verbe : « L'avantage de la diversité des natures et de l'unité de personne dans le Christ a été de permettre que la nature divine pût accomplir ce qui était requis pour la restauration de l'humanité, si la nature humaine en était incapable, et, si cette tâche était indigne de la nature divine, de permettre qu'elle fût accomplie par la nature humaine ; de permettre, en outre, que ce ne fût pas

sulla coscionza di Cristo nella teologia moderna », dans *Scuola Catlolica,* 80, 1952, p. 265-301 ; H. Diepbn, « Un Scotisme apocryphe: la christologie du P. Déodat de Basly », dans *Bevue Thomiste,* 49, 1949, p. 428-492 (avec les bibliographies signalées p. 431, η. 1 et p. 433-434); «La critique du baslisme selon saint Thomas d'Aquin », *ibid.,* 50, 1950, p. 82-118 et 290-329; «La psychologie humaine du Christ selon saint Thomas», *ibid.*. 50, 1950, p. 515-562; «Note sur le baslisme et le dogme d'Êphèse », *ibid.,* 51, 1951, p. 162-169; H. Dondajne, « Qualifications dogmatiques de la théorie de *l'Assumptus Homo* dans les œuvres de saint Thomas », dans *Bévue des sciences philosophiques et théologiques,* 30, 1941-42, p. 163-168; P. Gautier, *L'unité du Christ. Être. Personne. Conscience,* Paris,; 1939 ; « La conscience humaine du Christ. A propos de quelques publications récentes», dans *Gregorianum,* 32, 1951, p. 525-568j • La conscience humaine du Christ », dans *Gregorianum,* 35, 1954, p. 225-246 (avec les articles ou études signalés p. 225) ; P. Glorieux, • Le Christ adorateur du Père », dans *Beuue des sciences religieuse^* 23, 1949, p. 245-269; «Saint Thomas, les faux apollinarist.es et *l'Assumptus homo »,* dans *Mélanges de science religieuse,* 9, 1952, p. 27-54 ; P. Parente, « Autonomie dell'ïo umano di Cristo? », dans *Euntes Docete,* 3, 1950, p. 24-39; *L'Io di Cristo,* Brescia, 1951, 2e éd. 1955 ; *Unila onlologica e psicologica delTUomo-Dio* (r- *Collectio Urbaniana,* 111), Borna, 1952; L. Seilier, *La psychologie humain» du Christ et l'unité de personne,* Paris, 1950 ; *Quelques réflexions sur ΓAssumptus Homo et la Christologie traditionnelle,* Rennes, 1951·

une personne et une autre personne, mais une seule et même personne qui, possédant en perfection l'une et l'autre existence *(el non alius atque alius sed idem ipse esset, qui utrumque perfecte existons),* acquittât par le moyen de la nature humaine ce que cette nature devait, et pût accomplir par le moyen de la nature divine ce qui lui était profitable[1]. »

En même temps que l'unicilé de la personne du Christ, la notion de satisfaction exige ainsi de manière absolue que chacune des natures garde sa réalité totale et plénière. En aucune manière, la nature humaine ne peut être absorbée, diminuée, escamotée ou confisquée par la nature divine. G'est dans ce sens et uniquement dans ce sens, qu'il faut entendre les expressions *assumere hominem* et *homo assumptus.* On ne cherchera pas, non plus, dans ces expressions, l'idée d'une antériorité chronologique de la nature humaine par rapport à sa propre assomption par le Verbe : ce qui impliquerait aussi et du même coup une personne humaine préexistant à cette assomption. On n'y verra pas davantage l'affirmation d'une personne humaine «contemporaine » de l'assomption, et qui coexisterait dans le Christ avec la personne du Verbe. Rigoureusement fidèle à l'enseignement des conciles et à la tradition de l'Église, Anselme retient seulement ces expressions comme une affirmation vigoureuse de la pleine et concrète réalité de la nature humaine assumée, malgré le statut très particulier, absolument unique et exceptionnel, que son assomption et sa subsistance dans le Verbe valent à cette nature humaine[2].

1. *CDU* II, 17 (124, 19-2-1 = 423 B-C).

2. Cello netteté dans la présentation du mystère christologique laisse toutefois regretter qu'Ansolme ne se soit pas exprimé ici de manière plus explicite sur la notion de personne : sur ce point, cf. M. Nédoncrlib, « La notion de personne dans l'œuvre de saint Anselme », dans *Spicilegium lieccen.se,* I, p. 31-43.

c) L'« *assumptus homo* » *d'après l't Epistola de Incarnatione Verbi* ».

L'enseignement du *Cur Deus homo* doit être éclairé et complété par celui do Γ*Epistola de Incarnatione Verbi* qui envisage directement le problème de IViomo *assumptus* et les objections que cette expression peut susciter. Ce n'est pas là un abus de méthode, puisque, dans l'ordre des œuvres d'Anselme, *VEpistola* précède de peu le *Cur Deus homo,* et que ce dernier traité, sur le point même qui nous occupe, renvoie de manière expresse à l'enseignement de *VEpistola*1.

Voici donc les termes dans lesquels *VEpistola* expose et résout notre problème : « Certains objectent[2] : ' Pourquoi disons-nous qu'il n'y a pas deux personnes dans le Christ, de même qu'il y a deux natures? Car même avant d'assumer l'homme *(et ante hominis assumptionem),* Dieu était personne, et après avoir assumé l'homme *(postquam hominem assumpsit),* il n'a pas cessé d'être personne; quant à l'homme assumé, il est personne, parce que tout individu humain est reconnu comme une personne *(quia omnis homo individuus esse persona cognoscitur).* C'est pourquoi autre est la personne du Dieu qui exista avant l'incarnation, autre la personne de l'homme assumé *(alia*

1. *CDH* II, 9 (105, 6-9 ‘‘ 407 B). D'après la chronologie des œuvres établie par Schmitt, *VEpistola* est de 1094 : voir ci-dessus, p. 43-44.

2. Sur l'identité des auteurs de celte objection *(quidam),* Anselme reste vague. Après avoir répondu à l'objection, il semble dire qu'il l'a trouvée dans un écrit déterminé, sur lequel il ne veut pas s'étendre î? « De scriptis illius cui respondeo in hac epistola, nihil potui videre praeter illud quod supra posui » (Schmitt, II, p. 30, 7-8 *PL* 158, 279 C). Mais cette remarque, qui semble désigner Roscelin, se rattache peut-être à la suite du traité qui a surtout la Trinité pour objet (selon la présentation do Migne), plutôt qu'aux développements qui précèdent (comme le suggère lu présentation de Schmitt). Dans ce cas, l'identité des *quidam* que préoccupe la doctrine de *Vassumpltw homo* resterait indécise.

persona ... alia). Par suite, du fait même que le Christ est Dieu et homme, il semble pareillement qu'il y ait en lui deux personnes. Et ce raisonnement semble prouver qu'il y a deux personnes dans le Christ, pour cette raison que le Dieu (qui assume) est une personne et que l'homme assumé est une personne

Mais il n'en est pas ainsi. Car de même qu'en Dieu une seule nature constitue une pluralité de personnes, et qu'une pluralité de personnes constitue une seule nature, pareillement, dans le Christ, une seule personne constitue une pluralité de natures et une pluralité de natures constitue une seule personne. Et de même que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, que le Saint-Esprit est Dieu, et qu'il n'y a cependant pas trois dieux mais un seul, pareillement, dans le Christ, le Dieu est personne, l'homme est personne, et cependant il n'y a pas deux personnes, mais une seule. Car le Dieu n'est pas *un autre (alius)* et l'homme *un autre (alius),* dans le Christ, bien que le Dieu soit une [réalité] *(aliud)* et l'homme une autre [réalité] *(aliud)* : mais c'est une seule et même personne qui est à la fois Dieu et homme *(idem ipse esi deus qui et homo).* Le Verbe fait chair, en effet, a assumé une autre nature, mais non pas une autre personne *(assumpsit naturam aliam, non aliam personam).* Et quand on dit : *homme (homo),* on signifie seulement la nature qui est commune à tous les hommes. Mais quand nous précisons : *ccl homme-ci* ou *cet homme-là,* ou que nous prononçons un nom propre : *Jésus,* nous désignons une personne qui possède avec la nature un ensemble de propriétés *(quae cum natura collectionem habet proprietatum)*, par lesquelles le terme commun d'homme devient singulier et se distingue de tous les autres hommes singuliers. Et une telle désignation ne s'entend pas de n'importe quel homme *(non quilibet homo inlelligilur),* mais de celui qui a été annoncé par l'ange, qui est Dieu et homme, fils de Dieu et fils de la Vierge, et tout ce qui est dit de lui *(quidquid de illo dicitur)*

soil comme dieu, soit comme homme, est dit en toute vérité[1]. Car le Fils de Dieu ne peut pas être désigné ou nommé personnellement sans le Fils de l'homme, ni le Fils de l'homme sans le Fils de Dieu, parce que le Fils de Dieu est identiquement le même que le Fils de l'homme *(idem ipse est filins dei qui filius hominis),* et que le Verbe et l'homme assumé possèdent le même ensemble de propriétés *(eadem est verbi et assumpti hominis proprietatum collectio).* Or il est impossible que des personnes différentes possèdent le même ensemble de propriétés...

« Quand donc le Verbe s'est fait chair, il a assumé la nature qui, seule, est désignée par le substantif *homme* et qui est toujours autre que la nature divine, mais il n'a pas assumé une autre personne, puisqu'il possède, avec l'homme assumé, le même ensemble de propriétés. Car il ne revient pas au même de dire *l'homme* ou *l'homme assumé par te Verbe,* c'est-à-dire *Jésus,* puisque par le terme *homme,* comme on l'a dit, on entend la seule nature, au lieu que par *homme assumé,* ou par le nom de *Jésus,* on entend, outre *(cum)* la nature, c'est-à-dire l'homme, l'ensemble des propriétés qui est identique pour ce même homme assumé et pour le Verbe[2]. »

Ces précisions sont de la plus haute importance. Elles confirment l'enseignement du *Cur Deus homo,* puisque le terme *homo* désigne bien toujours la nature humaine, et la nature humaine seulement. L'expression *assumere hominem* exclut toute interprétation de type nestorien : en aucune manière, la démarche de l'incarnation ne peut adjoindre au Verbe de Dieu une personne humaine. Mais l'acte de l'assomption confère à la nature humaine l

1. Avec Gerberon et Migne, nous retenons la leçon *quidquid de illo dicitur (PL* 158, 279 A). Schmitt omet le verbe, sur la foi de plusieurs manuscrits, mais ne signale pas la lecture de Gerberon.

2. *Epistola de Incarnatione Verbi,* XI {Schmitt, II, p. 28, 12-29, 26 = *PL* 158, 278 B-279 B}.

de Jésus la personne même du Verbe1. Dès lors, *Vhomo assumptus* peut et doit être considéré comme une vraie personne douée de tous les caractères de la personne, ou, selon les termes d'Anselme, de la *somme des propriétés (proprietatum collectio),* par quoi se définit la personne. Et cette somme de propriétés détenues par *Vhomo assumptus* est rigoureusement la même *(eadem proprietatum collectio)* que celle qui appartient au Verbe incarné. Mais, encore une fois, la personne reste unique, et ce n'est pas selon la ligne de la nature humaine que *Vhomo assumptus* est constitué personne. Le Verbe est personne ; *Vhomo assumptus* est personne ; et pourtant, il n'y a qu'une seule et identique personne, celle du Verbe, en qui s'unissent réellement deux natures parfaites.

d) *Le Verbe et l'unicili de personne.*

Le statut de la nature humaine du Christ étant ainsi précisé, pourquoi cette nature est-elle assumée par le Verbe et par le Verbe seul? Sur ce point encore, Anselme renvoie son disciple à son *Epislola de Incarnatione Verbi,* et se contente de rappeler les « raisons » qu'il a proposées dans ce traité.

Les trois personnes divines ne peuvent pas assumer ensemble la nature humaine, car une telle assumption ne se réaliserait pas dans l'unité de la personne2. Mais pourquoi la personne du Verbe, plutôt que celles du Père ou de

1. Ce langage, qui n'est déjà plus colui d'Anselme, est impropre dans la mesure où il peut suggérer une antériorité quelconque de la nature humaine de Jésus par rapport ù sa constitution en personne. En réalité, nature humaine et personne (du Verbe) sont rigoureusement simultanées en Jésus : sa conception et son assomption sont dans un rapport de connexion nécessaire et de conditionnement réciproque.

2. *CDH* II, 9 (105, 3-6 = 407 A-B).

l'Esprit-Saint? En faveur de l'incarnation du Fils, on souligne d'abord les inconvénients qu'entraînerait l'incarnation des deux autres personnes[1]. De manière plus directe et plus valable, on note ensuite qu'il convient mieux au Fils qu'à toute autre personne d'offrir ses supplications au Père ; au Fils encore, « vraie ressemblance du Père *(vera Patris similitudo)* », contre qui spécialement le diable et l'homme ont péché en essayant d'usurper par leur volonté propre une fausse ressemblance *(falsam similitudinem),* il revient d'exercer le châtiment et la miséricorde. C'est donc lui qui doit s'incarner[2].

e) *Liberté et volonté du Christ: leur condition en face du péché, de la mort, de la souffrance et de l'ignorance.*

Avant d'aborder l'analyse des modalités et des effets de la rédemption proprement dite, Anselme répond rapidement aux questions de Boson concernant la volonté et la liberté du Christ. Il précise en particulier comment cette volonté libre a pu et dû se comporter devant le péché, la mort, la souffrance et l'ignorance.

Pour le péché, la question n'est pas de savoir, comme le croit Boson, si le Christ a pu ou n'a pas pu pécher, de telle sorte qu'il aurait été assujetti soit à la faillibilité, soit à la nécessité. On ne doit pas penser, non plus, que le pouvoir de pécher soit la condition du mérite[3][4]. La volonté libre du Christ oblige à poser le problème autrement, et l'analogie des bons anges, qui se sont mis eux-mêmes librement dans l'impossibilité de pécher, en fait entrevoir la solution*. C'est en effet de sa propre et

1. *CDH* II, 9 (105, 12-20 ; 407 B-C). On lira dans le texte le détail de cette argumentation dont on ne sait s'il fallait plus d'ingéniosité pour la trouver ou d'ingénuité pour y croire !

2. *CDH* II, 9 (105, 20-106, 8 ; 407 C-408 A). Cf. *Epist. de Inc. Verbi,* X (Schmitt, II, 25, 6-28, 10 = 276 A-278 A).

3. *CDH* II, 10 (106, 17-107,17 ; 408 B-409 B).

4. *CDH* II, 10 (107, 18-108, 14 ; 409 B-410 A).

libre volonté, du caractère immuable de cette volonté, et non pas d'une contrainte extérieure, que le Christ tient son incapacité de pécher ; c'est de lui-même qu'il tient sa parfaite justice, et c'est pourquoi il mérite la louange : « car bien que la nature humaine doive tenir de la nature divine tout ce qu'elle possédera, c'est toutefois un sujet identique qui tiendra de lui-même ce qu'il possédera, puisque les deux natures seront une personne unique[1]. »

Ce point de la christologie anselmienne peut faire difficulté dans la mesure où il semble impliquer un glissement de la personne à la nature, et transférer l'immutabilité de la volonté du Verbe à la volonté de la nature humaine[2] : « Tout a l'air de se passer», souligne Mgr P. Glorieux, « comme s'il n'y avait dans le Verbe incarné qu'une seule volonté. Point n'est question de l'amoureuse docilité de la volonté humaine, ni de la providence infaillible qu'exercerait sur elle la volonté divine. Saint Anselme n'éprouve pas le besoin d'y recourir. L'unicité de personne entraînant celle du vouloir suffit, dirait-on ; et l'explication qu'il ajoute sur la diversité des natures et l'unicité de personne dans le Christ, ne dissipe pas cette impression[3]. »

Cette remarque est pleinement, justifiée au plan psychologique. Anselme n'analyse guère le jeu distinct et corrélatif des deux volontés du Christ, dont il souligne plus volontiers le parfait accord. Il reste cependant que la première partie du traité a aborde de front les textes évangéliques relatifs à l'obéissance du Christ et à sa volonté humaine, différente de celle du Père[4], bien que, là non plus,

1. *CDU* II, 10 {108, 6-12 410 A).

2. La môme remarque s'applique à *CDH* I, 8-10 cl II, 17-18.

3. P. Glorieux, « Quelques aspects de lu christologie de saint Anselme », *I.* c., p. 345-346. L'auteur ajoute : · Sur ce point la théologie ultérieure se montrera plus exigeante et plus vigilante pour écarter jusqu'au moindre soupçon de monothélisme » *(ibid.,* p. 346).

4. C'est-à-dire de la Trinité tout entière, Verbe compris : cf. *CDH* II, 18 {129, 17-25 = 428 A-B).

les explications ne se soient guère orientées dans le sens de l'analyse psychologique[1]. Il n'est d'ailleurs pas invraisemblable que la méthode d'Anselme, surtout déductive, et son désir d'exposer les données de l'incarnation presque exclusivement en fonction de la satisfaction rédemptrice, l'aient amené à négliger l'analyse du jeu corrélatif et complexe des deux volontés du Christ. Ce problème se trouvait certainement posé par l'affirmation très explicite des deux natures, réelles, entières, pleinement agissantes dans leur ordre respectif parce que nécessaires l'une et l'autre à la réalité de la satisfaction[2]. Mais, précisément, l'acte même de la satisfaction devait présenter ces deux volontés parfaitement accordées et unies, quelles qu'aient pu être les résistances de la volonté humaine à cet accord total. L'acte de la satisfaction n'efface certes pas la distinction ni la dualité des volontés, mais il implique et consomme l'unité du vouloir. C'est là surtout, semble-t-il, ce qui importe aux yeux d'Anselme.

La pleine liberté du Christ devant le péché justifie déjà ces remarques qui trouvent une nouvelle et parfaite illustration dans son comportement à l'égard de la mort. S'il est vrai qu'Adain ne serait pas mort dans l'hypothèse où il n'aurait pas péché[3,4] à plus forte raison le Christ innocent ne sera-t-il pas soumis à la nécessité de mourir·..'] Aussi bien la notion de mortalité n'cst-ellc pas liée de

1. *CDH* I, 8, 9 et 10 ; cf. ci-dessus, p. 111-115.

2. Pour Anselme, qui ne veut pas être un historien ni un psycholo-1 gue, mais plutôt un logicien, le problème des deux volontés du Christ doit êüe virtuellement résolu dons le problème plus vaste de l'unique personne et des deux natures, qui l'inclut. On a d'ailleurs déjà souligné que les termes de « monophysisme » et de « nestorianisme · ne sont nulle part prononcés par Anselme, pas même lorsque ces deux hérésies sont directement visées par lui *(CDH* II, 7).

3. *CDH* II, 2.

4. *CDH* II, 10 (106, 13-16 - 408 B).

manière nécessaire à celle d'humanité. Si le Christ meurt, c'est donc par libre volonté, et non sous l'effet d'une contrainte[1] : son innocence, d'une part, le dispense d'« acquitter » à Dieu la dette du péché, que constitue la mort, et, d'autre part, sa toute-puissance le place au-dessus de toute nécessité[2].

Toutefois, dans l'hypothèse où le Christ veut réellement apporter une satisfaction adéquate pour le péché de l'humanité, il doit offrir à Dieu de son plein gré « quelque chose de plus grand que tout ce qui n'est pas Dieu[3] ». Or, pas plus qu'une autre créature, l'humanité du Christ ne comporte rien en elle-même qui ne soit déjà dû à Dieu, précisément au titre de créature[4]. Il est cependant une chose et une seule que le Christ ne doit pas à Dieu, et qui ne saurait affecter sa condition humaine comme telle : c'est sa propre mort[5][6] Or le prix d'une telle mort dépasse tout ce qui n'est pas Dieu[6]. Le Christ, par conséquent, pourra, et meme devra, donner sa vie de son plein gré, s'il est vrai qu'il veut satisfaire pour le péché de l'humanité[7]. Paradoxalement un pareil don sera libre et nécessaire :

1. *CDH* II, 11 (109,4-111,25 = 410C-412B).

2. C'est ce dont convient Boson (iàirf., 111, 22-25 = 412 B) : • Video plane illum hominem quem quaerimus, talem osse oportere qui nec ex necessitate moriatur, quia omnipotens erit, nec ex debito, quia nunquam peccator erit. » Ici encore, on aura remarqué le glissement par lequel Anselme semble attribuer à l'homme *(illum hominem)* ce qui appartient à la personne — et à la nature — divine *(omnipotens erit);* mais on a vu ci-dessus (p. 150-153), que l'homme assumé détient l'ensemble des propriétés do la personne (du Verbe).

3. *CDH* II, 11 (110, 9-10 -411 B). Cf. encore *CDH* II, 6 (101, 4 = 401 A).

4. *CDH* Π, II (110, 18-20 = 411 B) ; cf. *ibid.* (110, 22-31 – 411 C); à rapprocher du raisonnement d'Anselme concernant tout co quo l'hommo voudrait offrir à Dieu pour son péché, mais lui doit déjà au titre de créature (cl-dessus, p. 131, qui sc réfère à *CDH* I, 20).

5. *CDH* H, 11 (111, 1-4 =411 C) qui se réfère à CDH II, 2.

6. Cf. *CDH* II, 14 et 15.

7. *CDH* II, 11 (111,22-25 = 412 B).

absolument nécessaire, si l'on envisage le salut de l'humanité ; parfaitement libre, du côté du Christ que sa propre innocence et sa toute-puissance placent au-dessus de la mort, et qui, néanmoins, s'impose à lui-même sa propre mort qu'il sait et veut nécessaire pour le salut des hommes[1].

La position d'Anselme est donc extrêmement nette : la satisfaction exige que soit offert à Dieu une chose qui dépasse en valeur tout ce qui n'est pas Dieu *(aliquid majus),* et cette chose ne peut être que la mort volontaire du Christ. Sans doute la prédication, les exemples et la vie humaine de Jésus ne sont-ils pas étrangers au salut de l'homme : Anselme le rappelle expressément à la fin du chapitre que nous venons d'analyser[2]. Mais le propos essentiel de ce chapitre reste bien d'établir l'absolue nécessite de la mort libre du Christ, en tant que cette mort représente la seule valeur absolument « gratuite », absolument transcendante à l'univers de la création, et, de ce fait, non exigible par Dieu au titre de Créateur. La mort libre du Christ, et elle seule, s'impose ainsi comme la seule satisfaction possible, suffisante, et donc nécessaire, pour le péché de l'humanité[3].

Une fois établie cette thèse centrale, Anselme traite rapidement deux points particuliers intéressant la psychologie du Christ : le problème de ses souffrances et celui de son « ignorance ».

Une seule phrase de portée très générale suffit à résoudre le premier. Le Christ a bien subi nos contrariétés et nos ,

1. *CDU* II, 11 (III, 22-25 = 412 B).
2. *CDU* II, 11 (111, 26-112, 4 = 412 B-C).
3. Il va sans dire que, dans ce qu'elle comporte d'exclusif, cette thèse dépasse le donné révélé ot les présentations qu'en ont proposées les diverses traditions. L'étroitesse de la thèse d'Anselme nous semble découler du propos initial qu'il s'est lui-même assigné : prouver rationnellement aux * infidèles », la « nécessité » de la mort du Christ.

misères, mais « de même que le bonheur n'a que faire d'un avantage qu'on possède contre son gré, pareillement ce n'est pas un malheur *(miseria)* d'assumer une contrariété avec sagesse, sans y être nullement contraint et de son propre gré[1] ». Ici encore, Anselme situe le problème au-delà du conflit des volontés, dans la « partie » supérieure de l'âme humaine du Christ, au moment où celle-ci a déjà surmonté scs résistances intimes et pleinement accepté l'immuable volonté du Verbe[2].

L'assomption de l'humanité du Christ dans la personne du Verbe doit egalement trancher d'emblée et de manière radicale le problème de l'«ignorance» du Christ : il n'y a pas et ne peut pas y avoir d'ignorance dans le Christ. Comme telle, en effet, l'ignorance est toujours nuisible, ne serait-ce qu'en privant une intelligence du bien de la science[3]. De plus, à la différence de la mortalité qui permet au Christ d'accomplir une satisfaction parfaite, l'ignorance ne lui apporterait aucun bien. Elle compromettrait même sa mission divine qui réclame « une immense sagesse ». Inconnue des hommes, elle n'aurait aucun sens ; connue d'eux, elle risquerait de diminuer leur foi au Christ. Et elle empêcherait, enfin, le Christ lui-même de connaître et de discerner parfaitement la totalité du bien qui fait l'objet de son amour, et, corrélativement, de reconnaître et de rejeter le mal sous toutes scs formes[4]. Par conséquent,

1. *CDH* II, 12 (112, 10-12 – 412 C-D).

2. Sur ce problème, cf. ci-dessus, p. 154-156 ; le ‹ psychologisme », redisons-le, n'a jamais constitué pour Anselme la moindre tentation.

3. *CDH* II, 13 (113, 12-13 = 413 C) : «Nam otsi aliquando ad aliud non nocot, hoc solo tamen nocet, quia scientiae bonum aufert. *

4. *CDH* II, 13 (112, 22-113, 4 – 413 A-B). A Ia fln do ce passage, Anselme admet uno ignorance seulement « économique » du Christ : « Omnem igitur habebit scientiam, quamvis eam publice in hominum conversatione non ostendat. »

a dès l'instant où cet homme existera, il sera toujours plein de Dieu *(plenus Deo),* comme de lui-même; par suite, il ne sera jamais dépourvu de sa puissance, de sa force et de sa sagesse[1] ». Une fois de plus, l'union de l'humanité au Verbe semble supprimer une question réelle de psychologie humaine : Anselme dénie au Christ tout progrès (et donc toute ignorance) dans l'ordre de la connaissance ; d'emblée*, la science du Christ sera parfaite, sans que soient nullement précisés les plans et les modalités de son exercice[2].

Qu'il s'agisse du jeu respectif, des rapports ou des conflits des deux volontés dans le Christ, qu'il s'agisse des « passions » de son humanité, de l'ampleur et des modalités de sa connaissance humaine, la psychologie anselmienne se révèle assez pauvre et appelle bien des précisions qu'apporteront seulement les théologies postérieures. En revanche, la position d'Anselme s'affirme de manière extrêmement nette sur tous les points qui intéressent plus directement la doctrine de la satisfaction. L'homme assumé par le Verbe *(homo assumptus)* sera vraiment celui qui *doit* et celui qui *peut* satisfaire pour le péché : *celui qui doit,* puisqu'il est de la race d'Adam et qu'il en contracte les dettes ; *celui qui peut,* puisque assumé par le Verbe, il

1. *CDU* II, 13 (113, 1-1-15 = -113 C-D).
2. *Ibid.:* « ex quo ille homo erit. ».
3. Sur ce point encore, les théologiens postérieurs préciseront beaucoup le problème. On trouvera un état de la question, et de scs divers développements, avant et après saint Anselme, dans l'art. *Science de Jésus-Christ* du *Dicl. de théol. cath.* (XIV, 2' partie, 1941, col. 1628-1665, par A. Michel.) ; et. J. Rivière, « Le problème de la science humaine du Christ. Positions classiques et nouvelles tendances » dans *Bulletin de lilt, ecclésiastique,* 6, 1915-1916, p. 241-261, 289-314, 337-364, et A. Durand, «La science du Christ», dans i *Nouvelle revue Ihéologique,* 71, 1949, p. 497-501.

constitue avec lui une seule et même personne divine, et offre librement, en expiation du péché, une mort absolument « gratuite », d'un prix infini : la mort d'un homme-dieu innocent et tout-puissant.

V

La SOtériologie :
LES EFFETS DE I.A MORT RÉDEMPTRICE DE **ı 'HO.MME-DIEU**

Après avoir « démontré » que le statut de l'Homme-Dieu tel que le présente la foi chrétienne, répond parfaitement, et répond seul, aux conditions de la satisfaction, Anselme analyse, dans les derniers chapitres de son traité, les effets de la mort rédemptrice du Christ et les modalités de leurs applications.

Extension de la satisfaction

a) *La mod du Christ dépasse en valeur la totalité des péchés.*

La dignité de la personne du Christ représente un bien inégalable. Aucune raison, aucune menace, aucun risque ne peuvent autoriser à porter atteinte à cette personne. Pareille atteinte, en effet, dépasse en gravité toutes les autres especes de péchés, présents, passés et futurs, réels et imaginables. Partant de ces principes, Anselme et Boson s'accordent sur le raisonnement suivant : a S'il est vrai que l'existence de tout bien est aussi bonne que sa destruction est mauvaise, (l'existence de cet homme) représente un bien incommensurablement meilleur que ne peuvent être mauvais (tous) ces péchés que surpasse incommensurablement le meurtre de cet homme. » Dès lors, en donnant sa vie pour les pécheurs, cette vie « qui est plus digne d'amour que ne sont dignes do

haine (tous ces) péchés », le Christ triomphe de tous les péchés des hommes[1].

Il reste toutefois le péché de déicide, qui atteint directement la personne meme du Sauveur, et dont on vient de dire qu'il dépasse en gravité tous les autres péchés réunis[8]. La malice de ce péché semble bien devoir égaler dans le mal ce que représente, dans le bien, la vie du Christ que ce péché détruit[2].

Anselme reconnaît lui-même qu'en formulant une telle affirmation, il a supposé chez les bourreaux du Christ une claire conscience de la gravité de leur acte *(quasi scienter fieret) :* or une telle conscience « n'a jamais été ni pu être le cas de personne[4] ». Et saint Paul a raison de dire : a S'ils avaient connu {la sagesse de Dieu, les hommes) n'auraient pas crucifié le Seigneur de la Gloire[5][6] ; ce qu'Anselme commente en ces termes : « Faire mourir Dieu, personne, jamais ne pourrait même le vouloir en pleine connaissance de cause, et c'est pourquoi ceux qui l'ont tué sans le savoir ne sont pas tombés dans ce péché infini auquel nul autre péché n'est comparable[5]». La mort du Christ pourra donc effacer le péché de ses propres bourreaux[7].

1. *CDH* II, 14 (113, 21-115, 3 = 411 A-415 B) : ‹ Datio hujus vitae praevalet omnibus hominum peccatis» *(ibid.,* 115, 2-3 — 415 B).

2. *CDH* II, 14, début.

3. *CDU* II, 14 (114, 22 = 415 A) : ‹ Si omne bonum tam bonum est quam mala ost ejus destructio... »

4. *CDH* IT, 15 (115, 20-21 = 416 Λ).

5. 1 *Cor.* 2, 8, cité par *CDH* II, 15 (115, 12-13 = 415 C). Chez saint Paul, la connaissance concerne la sagesse de Dieu, et non pas directement le Christ, comme le laisse entendre la citation écourtée d'Anselme.

6. *CDH* II, 15 (115, 16-18 — 415 C) : « Deum enim occidere nullus homo unquam *scienter* saltem velle posset, el ideo qui illum occiderunt *ignoranter,* non in illud infinitum peccatum, cui nulla alia comparari peccata possunt, proruerunt. »

7. *CDH* 11, 15 (115, 22-23 — 416 Λ).

b) *Le salut avant et après le Christ: l'v.homo assumptus·», Adam et Eve, la Vierge Marie.*

Les effets de la mort du Christ ne se limitent pas au moment historique de cette mort. Ils s'étendent aux temps qui devaient suivre et à ceux qui ont précédé[1] : d'une part, en effet, il y avait trop peu d'hommes au moment de la passion du Sauveur, pour achever l'édification de la cité céleste, et, d'autre part, il ne conviendrait pas qu'à un moment quelconque du temps, le genre humain fût totalement dépourvu d'élus, ce qui, pour ce meme moment, semblerait rendre vaine sa propre existence[2]. Les effets de la mort rédemptrice du Christ embrassent donc le genre humain selon la totalité de sa durée, et Anselme les analyse pour trois cas privilégiés : *Vhomo assumptus,* Adam et Ève, la Vierge Marie.

L'homo assumptus a été pris de la « masse pécheresse, comme le pain azyme de la pâte fermentée «, sans péché, ainsi que l'exigeait la mission de l'Homme-Dicu. Les modalités et les raisons d'une telle assomption peuvent certes nous échapper, mais nous ne devons pas douter du fait lui-même, qui est «nécessaire». Il apparaît d'ailleurs clairement que la conduite de Dieu est plus admirable et plus généreuse dans la rédemption de l'humanité que dans sa création : en réhabilitant l'humanité pécheresse, Dieu lui accorde un traitement opposé à celui qu'elle mérite *(contra meritum),* au lieu que la création ne concerne pas un pécheur et ne s'oppose à aucune espèce de mérite ou de démérite *(nec de peccatore nec contra meritum)* ; l'incarnation rédemptrice unit l'humanité et la divinité

1. Anselmo illustro cctto doctrine par la parabole du roi qui, offensé par les habitants de l'une de ses villes, consent à leur pardonner, à la condition qu'ils acceptent la réconciliation que leur a value l'un de leurs concitoyens innocent (CDH II, 16 : 113, 5-23 =. 417 C-418 B).

2. CDH II, 16 (118, 23-119, 10-418 B-C).

dans la seule personne du Verbe, ce que n'avait pas fait la création[1]. *L'homo assumptus* place l'humanité tout entière dans des conditions de salut.

Adam et Ève sont les premiers à bénéficier de ces conditions. Il convient en effet que, seuls représentants de l'humanité à son origine, ils atteignent la fin de cette humanité, qui est la béatitude[2] ; de plus, il ne semble pas croyable *(incredibile quoque videtur)* que Dieu ait exclu de sa cité céleste le couple originel dont devaient naître tous les hommes élus. Cependant nulle âme n'a pu entrer dans le Paradis avant la mort du Christ[3].

Quant à la Vierge Marie « dont a été pris J'hornme dont nous parlons, elle fut de ceux qui, avant sa naissance, ont été lavés par lui de leurs péchés, et c'est quand elle fut pure elle-même, qu'il a été pris de son sein »[4]. La Vierge a donc été purifiée avant de concevoir l'Hommc-Dieu, et elle tient sa pureté de l'Homme-Dieu qu'elle conçoit[6]. Aux yeux d'Anselme, elle n'a donc pas bénéficié pour elle-même d'une conception immaculée. Comme tous les êtres humains, à l'exception de son fils, elle a été conçue et est née dans le péché : «Bien qu'en elle-même la conception de cet homme [= le Christ] soit pure et exempte du péché qui s'attache au plaisir de la chair, la Vierge elle-même dont il a été assumé a cependant été conçue *dans l'injustice,* sa *mère l'a conçue dans le péché,* et elle est née avec le péché originel, puisque, elle aussi, a péché en Adam *en qui tous ont pêché*[6]. » Conçue et née dans le péché, la

1. *CDH* II, 16(116, 17-20; 117, 1-17 416C-4I7B).

2. *CDU* II, 16 (119, 3-19 = 418 B-D). En concluant cette démonstration, Anselme signale que (’Écriture ne se prononce pas sur ce point : « Quamvis hoc auctoritas divina aperte non pronuntiet ».

3. *CDH* II, 16 (119, 20-22, 25-26 = 418 D-419 A).

4. *CDH* II, 16 (119, 28-30 = 419 A}.

5. *CDH* II, 16 (119, 34-35 – 419 A-B).

6. *CDH* II, IG (116,20-24 = 416 C}. Il va sans dire que le privilège de l'immaculée conception de la Vierge n'avait pas encore fait l'objet d'une définition de l'Église au temps de saint Anselme.

Vierge Marie est purifiée par la vertu de la passion de son propre fils, mais avant l'incarnation du Verbe.

eur^a^noiion de nécessité

Ce dernier point donne à Boson l'occasion de reprendre scs objections sur la notion de nécessité : a Nous avons déjà dit», rappelle Boson, «que (le Christ) ne devait pas mourir sous la contrainte de la nécessité ; or nous venons de constater que sa mère n'a été pure qu'en raison de sa mort à venir, et si cette mort n'était pas intervenue, lui-même n'aurait pas pu naître de la Vierge. Comment donc (pouvons-nous dire) qu'il n'est pas mort nécessairement, lui qui n'a pu exister que pour cette raison qu'il devait mourir? Car, s'il n'avait pas dû mourir, la vierge dont il a été pris n'aurait pas été pure...1 ».

Pour Anselme, cette difficulté n'est qu'un cas particulier d'un problème déjà résolu2. L'unicité de personne de l'Homme-Dieu, la liberté et l'immutabilité des vouloirs divins, le parfait accord de la volonté humaine avec la volonté divine, excluent toute espèce de nécessité de la mort rédemptrice du Christ3. Mais, ici encore, Anselme semble accorder trop facilement l'immutabilité à la volonté humaine de l'Homme-Dieu, dont le contexte ne rappelle même plus les luttes intérieures décrites par les Évangélistes4.

1. *CDH* II, 16 (120, 2-7 => 419 B). Un peu plus bas, Anselmo présente lui-même avec plus de vigueur l'objection de Boson : « Du fait que le Fils de Dieu a précisément assumé un homme avec la volonté do mourir, tu tires la preuve que ce même homme n'a pas pu ne pas mourir » *CDH* II, 16 (121, 19-20 ·■ 420 C).

2. *CDU* 11, IG (120, 12-19 = 419 C) qui renvoie aux arguments de *CDH* H, 10 : cf. ci-dessus, p. 154-155.

3. *CDH* IT, 16 (120, 21 -122, 15 = 419 D-42I B) donne le détail de cette discussion un peu lente.

4. Cf., entre autres passages, *CDH* II, 16 (121, 2-8-30 = 420 D-421 A) : « Puisque la volonté de Dieu no fait rien sous la contrainte do

Poursuivant ses explications, il observe que le langage courant applique à Dieu le vocabulaire de la nécessité et de l'impossibilité par un transfert souvent inconscient, niais illégitime. La nécessité ou l'impossibilité sont seulement dans les choses ou dans les événements, lesquels restent toujours soumis à la volonté libre et immuable de Dieu[1]. Et si la Vierge Marie a cru que la passion de son fils devait arriver de manière nécessaire, elle ne douta jamais que ce serait par l'cfTct de la volonté libre de ce même fils : « La Vierge ... n'a cru en aucune manière que (le Christ) serait forcé de mourir, si ce n'est en raison de sa propre volonté, ainsi qu'elle l'avait appris par le prophète qui a dit de lui : *il a élé offert parce qu'il l'a voulu lui-même.* En conséquence, du moment que sa foi fut conforme à la vérité, il était nécessaire que l'événement attendu fût conforme à sa foi. Et si je te choque en disant : *il était nécessaire,* rappelle-toi que la vérité de la foi do la Vierge n'a pas été la cause de la mort libre (du Christ), mais que c'est parce que cet événement devait arriver que la foi (de la Vierge) fut vraie[2]. »

En langage d'école, nous avons affaire ici à une *nécessité subséquente,* qui n'est, cause de rien, mais est elle-même

quelque nécessité que ce soit, mais bien en vertu de sa propre puissance, et puisque la volonté de cet homme a été la volonté d'un Dieu *(et voluntas illius fuit voluntas Dei),* aucune espèce de nécessité ne lui a imposé de mourir, mais bien sa seule puissance » ; et, un peu plus loin (122, 10-13 =» 421 B) : « Si donc (le Christ) n'a pas pu ne pas mourir pour la raison qu'il devait mourir vraiment, et s'il devait mourir vraiment pour la raison qu'il l'avait décidé librement et de manière immuable, il s'ensuit qu'il n'y a pas d'autre raison au fait qu'il n'a pas pu ne pas mourir, si co n'est l'immutabilité de la volonté avec laquelle il a voulu mourir. » C'est Anselme qui parle dans les deux passages.

1. *CDH* II, 17 (122, 25-124, 2 = 421 C-422 D). Voir une semblable critique du langage commun, à propos du verbe *devoir* en *CDU* II, 18 (128, 27-129, 13 = 427 B-428 A).

2. *CDH* II, 17 (124, 24-125, 3 = 423 C).

l'effet d'une autre cause, et non pas à une *nécessité antécédente* qui, elle, est cause de l'existence d'une chose. La « nécessité » de la passion du Christ ne s'impose pas à sa volonté avant que cette volonté ait en effet et librement voulu subir la passion rédemptrice. Mais cette passion a été nécessaire parce que cette libre volonté l'a voulue : « Si tu veux connaître la nécessité vraie de ce qu'il a fait et souffert, sache que tout a nécessairement eu lieu parce que lui-même l'a voulu. Mais sa volonté n'a été précédée d'aucune nécessité *(voluntatem vero ejus nulla praecessit necessilas).* Par suite, si ces choses n'ont eu lieu que parce qu'il les a voulues lui-même, s'il ne les avait pas voulues, elles n'auraient pas eu lieu[1]. »

Ainsi, bien que la passion soit nécessaire au rachat de l'humanité et à la parfaite pureté de la Vierge-Mère, la liberté du Christ reste entière, et sa passion n'a été nécessaire que parce que lui-même l'a préalablement voulue telle. Redisons cependant que le raisonnement d'Anselme fait surtout état de la volonté divine du Christ et laisse dans une trop grande imprécision le comportement proprement humain de sa volonté humaine.

Le « comment » de la rédemption

a) *« wrplus » gratuit offerl pour l'honneur de Dieu.*

L'excellence de la mort du Christ sur celles des saints et des martyrs de tous les temps, c'est qu'elle ne constitue pas un dû : « Jamais personne, en dehors de lui, n'a donné à Dieu, en mourant, une chose qu'il ne dût nécessairement perdre un jour, ou ne lui a acquitté une chose qu'il ne lui devait pas. Mais, lui,

1. *CDU* II, 17 (125, 28-31 = 424 C ; cf. 125, 8-126, 2 - 424 A-C, sur ces notions de nécessité antécédente et subséquente). Les problèmes de la liberté, de la nécessité, de la possibilité, de l'impossibilité, et les problèmes connexes ont été abordés, sous divers aspects, dans *CDH* I, 8, 9, 10; 11, 10, 11.

il a librement offert au Père ce qu'aucune espèce de nécessité ne devait lui faire perdre, et il a acquitté pour les pécheurs ce qu'il ne devait pas pour lui-même[1]. » En donnant sa vie par amour de la justice, le Christ « a fait librement à Dieu, pour son honneur, un don d'une telle qualité que rien de ce qui n'est pas Dieu ne peut lui être comparé, et qui peut compenser toutes les dettes de tous les hommes »[2]. Par là-même et, pour ainsi dire, de surcroît, il donne aux hommes Je plus bel exemple d'attachement inconditionné à la justice et à l'honneur de Dieu[3].

Ce geste, encore une fois, n'est pas π nécessaire ». Il n'est pas même imposé au Christ au titre « d'une plus grande perfection », pas plus que l'état religieux n'est imposé à quiconque comme préférable à l'état de mariage. Dans l'un et l'autre cas, c'est le choix libre et préalable de la volonté qui détermine la nature et l'étendue de son devoir. Absolument rien ne pouvait imposer au Christ d'accepter la mort, ni comme dette, ni comme exigence d'une plus grande perfection[4].

Cette mort est donc totalement « gratuite » et parfaitement libre de toute espèce de nécessité. Elle procède d'une pure générosité, puisque le Christ possède tout, n'a besoin de rien, et n'a rien à offrir pour conserver ce qu'il possède : « Ce seul et même sujet étant Dieu et homme, dès l'instant qu'il fut homme, dans sa nature humaine, il reçut de la nature divine, qui est autre que la nature humaine, de posséder si bien ce qui lui appartenait, qu'il ne devait rien donner, à moins de le vouloir ; et dans sa personne, il tenait si bien de lui-même ce qu'il possédait, et se suffisait si parfaitement à lui-même, qu'il n'avait rien

1. *CDU* II, 18 (127, 27-30 = 426 B).
2. *CDU* II, 18 (127, 11-16 − 426 A).
3. *CDH* H, 18 (127, 30-128, 2 = 426 B-C).
4. *CDH* II, 18 {128, 4-129,13 = 426 C-428 A).

ù rendre à personne et n'avait besoin de rien donner pour qu'on dût lui rendre à lui-même[1] ».

Démarche purement gratuite et parfaitement généreuse, la mort du Christ est offerte pour l'honneur de Dieu[2]. Et, par honneur de Dieu, il faut entendre l'honneur de la Trinité tout entière[3]. Sans doute l'usage de la piété commune affirme que le Fils s'offre librement au Père, et un tel langage est parfaitement approprié *(aptissime dicitur),* puisque chacune des personnes possède la divinité totale[4]. Mais il faut aller plus loin et préciser que l'offrande de l'humanité du Christ s'adresse à l'ensemble des trois personnes divines, Père, Esprit-Saint et Verbe, la divinité du Verbe agréant ainsi le sacrifice de sa propre humanité[5][6]

b) *Le « transfert » de la rétribution à l'humanité pécheresse.*

Selon saint Anselme, la mort du Christ ne peut· rien lui obtenir à lui-même, puisque rien ne lui manque[5].

1. *CDU* II, 18 (129, 8-1.3 = 427 C-428 A). Tout en sauvegardant la notio distinction des natures, c'est surtout en fonction de l'unicité de la personne qu'Anselmo établit son raisonnement. Dans la logique du système anselmion, la nature humaine du Christ, en tant que créature, « se doit » toujours à Dieu, même si, comme le veut Anselme, sa pureté parfaite la dispense de mourir.

2. *CDH* II, 18 (129, 14-26 = -128 A-B).

3. *CDH* II, 18 (129. 17 = 428 A) : « Honor utique ille lotius est Trinitatis. »

4. *CDH* II, 18 (129,20-25 -= 428 Λ-B); Anselme souligne même tout ce qu'un pareil langage représente de chaleur et de réconfort pour le cœur des fidèles.

5. *CDH* II, 18 (129, 17-20 428 A). Sur l'acception du nom de *Pire,* comme synonyme de *Dieu* ol de la *Trinité* tout entière, dans le Nouveau Testament, cf. P. Glorieux, « Le Christ adorateur du Père », dans *Hevuc des sciences religieuses,* 23, 1949, p. 215-269. Anselme, dans la suite de son raisonnement (quelques lignes plus loin : 130, 1-9 = 428 B-C), emploie indifféremment *Pater* et *Deus* dans le sens de *Trinitas.*

6. *CDH* II, 19 (130, 11-14 428 C) : «Avant d'accomplir cette œuvre si importante, le Fils possédait en propre tout ce qui appartient

Mais, en justice, il faut que son sacrifice, dont la grandeur est exceptionnelle et inégalable, reçoive une récompense appropriée : « Il est nécessaire que le Père récompense le Fils. Autrement, il semblerait qu'il fût injuste, s'il ne le voulait pas, ou impuissant, s'il ne le pouvait pas : deux choses étrangères à Dieu[1] ». Puisque le Fils ne peut rien recevoir pour lui-même, et que, cependant, son sacrifice exige une juste rétribution, faute de quoi il pourrait apparaître vain[2], le « transfert » de la rétribution à d'autres personnes que le Fils s'impose comme la seule solution qui permette de respecter les exigences de la justice divine[3]. Et Boson estime même juste et nécessaire *(justum ei necessarium intelligo)* que le Père récompense, à la place du Fils, ceux que le Fils lui-même lui aura désignés[4].

Or, cette désignation ne comporte aucune hésitation. Il convient que le Fils cède son titre de créance aux hommes pécheurs pour lesquels il s'est incarné, ces hommes qui sont « ses frères et ses parents malheureux », et qui, sans ce geste de leur Sauveur, ne pourraient pas mettre à profit les exemples de sa vie ni bénéficier des mérites de sa mort. Un tel « transfert » correspond à la fois à ce que l'humanité peut attendre « de plus raisonnable, de plus agréable et de

au Père ; ot il n'a jamais eu une dette qu'en puisse lui remettre. Quelle récompense pourra-t-on donc donner à celui qui ne manque de rien, et alors qu'il n'existe rien qu'on puisse lui donner ou lui pardonner? · Ici encore, la position d'Anselme manque un pou de précision : il parle du Fils sans distinguer les natures. Les théologiens affirment que la passion du Christ apporte quelque chose à sa nature humaine : une gloire exceptionnelle.

1. *CDU* II, 19 (130, 7-9 42« C; cf. 130, 15-19 — 428 C-429 A).

2. *CDU* II, 19 (130, 18-20 =» 429 A) : « In vanum Filius tantam rem fecisse videbitur. » Sur ce point, cf. notre remarque, p. 169, n. 6; de plus Anselme semble oublier ce qu'il vient de dire concernant l'honneur de Dieu.

3. *CDU* II, 19 (130, 21 = 429 A) : « Necesse est ergo ut alicui alii reddatur, quia illi (îc. ; Filio) non potest. »

4. *CDH* II, 19 (130, 25-27 — 429 A).

plus conforme à scs désirs », et à l'enseignement le plus solide de l'Écriture qui nous propose, en outre, les moyens de participer à une telle grâce et d'en faire la règle de notre vie1.

Une autre raison justifie ce « transfert », puisque l'humanité, par le Christ, a vaincu le diable, réparant ainsi la défaite que le diable lui avait infligée en Adam. Pareille « revanche » n'apporte rien â Satan qui n'a aucun droit ; mais elle rétablit l'ordre voulu par Dieu, en lui restituant ce qui lui appartient2.

Enfin, ce « transfert » juste et nécessaire accorde parfaitement les exigences de la justice et celles de la miséricorde divine : « Nous découvrons que (la miséricorde de Dieu) est si grande et si accordée à la justice, qu'on ne saurait la concevoir plus grande ni plus juste *(nec major nec jusiior cogilari possit).* Car peut-on concevoir conduite plus miséricordieuse que celle de Dieu le Père disant au pécheur

1. *CDU* II, 19 (130, 28-131, 12 – 429 A-C). Anselme évoque ù peine ce point de vue de la pratique. En revanche, les idées de fermeté et de solidité attachées ù l'enseignement do l'Écriture reviennent constamment dans ces quelques lignes : « super solidum veritatem ... super firmum fundamentum fundata est ... super firmam petram. » Ces mêmes idées font l'objet du dernier chapitre du traité (II, 22), qui conclut à la vérité de l'Ancien et du Nouveau Testament que le *CDU* a, pour sa part, « pleinement justifiés ».

2. *CDU* II, 19 (131, 20-24 – 430 A). Tout ce passage est absolument formel sur l'absence totale de droits chez le démon : • Diabolo nec deus aliquid debebat nisi poenam, nec homo nisi vicem, ut ah illo victus illum revinceret* *(ibid.,* 22-23). Et lo chap. II, 21 (132, 7-28 = 430 B-431 A) affirme l'impossibilité absolue pour le diable d'être réconcilié avec Dieu. Sur ce même point, cf. *De casa diaboli,* 17 (Schmitt, I, p. 262, 7-19 = *PL* 158, 349 C-D) : *Cur desertor angelus non possil redire ad justilinm* (= titre. Noter lo terme *desertor,* par quoi l'ange déchu, comme l'homme pécheur, est assimilé à l'esclave, *servus,* fugitif). Sur ce point encore, Anselme est tributaire d'Augustin et de Grégoire le Grand : on trouvera dans l'édition de Schmitt, aux passages que nous venons de citer, les références à ces deux ▮ autorités » (t. 1, p. 262 ; t. II, p. 132. en notes).

condamné aux tourments éternels et dépourvu de ce qui pourrait l'en racheter : Prends mon Fils unique et offre-le à ta place, et que celle du Fils lui-même (disant à son tour à l'homme) : Prends-moi et rachète-toi ! ? »

Logiquement déduites de leurs principes, les applications de la sotériologie anselmienne peuvent susciter un optimisme que les analyses des notions de péché et de satisfaction[13] ne laissaient nullement prévoir. L'œuvre de l'Homme-Dieu, absolument « nécessaire » aux hommes, mais parfaitement libre et pleinement voulue par le Christ, a répondu de manière surabondante aux exigences de la satisfaction. Elle peut sauver, s'ils le veulent, les hommes de tous les temps, puisqu'on mourant, le Christ offre, pour l'honneur de Dieu, ce «surplus» gratuit, « plus grand que tout ce qui n'est pas Dieu », en quoi consiste précisément la satisfaction parfaite, et qu'il cède intégralement aux hommes les effets infinis de la juste et nécessaire rétribution qui lui revient mais ne peut absolument rien lui apporter. Vainqueur du démon dans son humanité, il répare la défaite d'Adam et laisse aux hommes, dont il partage la condition, le fruit de sa victoire. Le genre humain réconcilié avec Dieu selon toute la rigueur de la justice, bénéficie désormais de toutes les munificences de la miséricorde, d'une miséricorde « qu'on ne peut imaginer ni plus grande ni plus juste *(nec major nec justior cogitari possit)*[14].

1. *CDH* II. 20 (131, 28-132, 3 = 430 A-B).
2. Dans le premier livre du traité.
3. *CDH* II, 20 (131, 29 = 430 A-B).

CONCLUSION

L'étude qu'on vient de lire doit seulement servir d'introduction à l'un des textes majeurs de la théologie de la rédemption. On y a délibérément négligé les utilisations, interprétations, prolongements et controverses dont le *Cur Deus horno* a pu faire l'objet depuis près de neuf siècles. Des *a priori* systématiques ou confessionnels ont·, en effet, commandé trop souvent la présentation de la sotériologie anselmiennc. Et il nous a semblé que telle n'était pas la manière la plus pure ni la plus sûre d'accéder à l'intelligence vraie de cette pensée et d'en restituer le mouvement complexe et original. Notre ambition a donc été de ramener, pour ainsi dire, Anselme à lui-même, *en deçà* des problématiques ultérieures qui ont certes pu sc couvrir de son nom, mais qui ne sc dégagent pas toujours avec évidence de l'analyse du *Cur Deus homo.*

Sans écarter tel rapprochement manifeste et éclairant, nous n'avons pas cherché davantage à réduire la doctrine et la méthode de ce traité Λ celles des autres œuvres ansclmiennes. La matière du *Cur Deus horno* est, en effet, nouvelle, dans sa majeure partie. Et la méthode mise en œuvre y apparaît d'une application trop particulière et trop souple pour être assimilée sans nuances à celle (ou à *celles)* des traites antérieurs. C'est pourquoi, au lieu d'élargir et de généraliser nos conclusions (ce qu'on fait d'ordinaire), nous les restreindrons plutôt à la seule méthode et au seul contenu du *Cur Deus homo.*

I

Signification et nouveauté de la méthode

Pour prévenir toute équivoque, on doit d'abord situer la méthode « rationnelle » d'Anselme par rapport à la foi. Chronologiquement et axiologiquement la raison vient après la foi. Pour le croyant, pour le théologien en particulier, elle ne peut et ne doit porter que sur un donné de foi, reçu, voulu, vécu. En tout état de cause, ce donné est *déjà* justifié. Les « raisons » ne peuvent, au mieux, que le rejoindre et l'ordonner de manière intelligible, pour « l'utilité et la délectation » des croyants, d'une part, et, de l'autre, pour la « réfutation » et la « conversion » des incroyants. Mais, en elle-même, la foi ne court aucun risque. Elle est définitivement acquise et établie par l'autorité de Celui qui la propose et la garantit. Jamais elle n'est réellement contestée par le croyant. Bien plus, elle reste toujours à ses yeux régulatrice et judicatrice des « raisons ».

On ne saurait donc présenter la méthode d'Anselme comme un « rationalisme chrétien », ni même comme une « apologétique du seuil », préliminaire à la foi. Elle ne met nulle part en jeu une discipline des raisons pures, nous voulons dire des raisons réellement extérieures à la foi : « Ne pensons pas un homme purement homme, hors de toute révélation, accueillie ou repoussée. La matière du débat, c'est l'objet même de la foi. Les adversaires sont le croyant, qui l'accepte, l'incroyant, qui la refuse[1]. » Selon le mot d'Anselme lui-même, « les incroyants chérichent une raison parce qu'ils ne croient pas ; nous, parces que nous croyons : un et le même est cependant ce que

1. P. Vignaux, *Philosophie au moyen âge,* Paris, 1958, p. 40.

nous cherchons *(unum idemque quod quaerimus)*[1]. La recherche comporte ainsi pour le croyant comme pour l'incroyant un objet unique et identique, le donné cru ou à croire ; une question unique et identique : sa rationnalité[2].

«rationnelle»

La foi vient d'une autorité, relève d une autorité, est garantie par une autorité. Le croyant le sait, le croit et pourrait à la rigueur s'en tenir là[3]. L'incroyant le sait, lui aussi, mais n'y croit pas. Un dialogue sur la foi n'est donc possible entre eux que par la médiation des « raisons », et il ne sera convaincant et contraignant pour l'incroyant que si le croyant apporte des « raisons nécessaires » en faveur de sa foi.

La hardiesse d'Anselme a été précisément d'accepter ce dialogue sur la base et au niveau des raisons, de permettre à ces raisons de suivre leur mouvement propre, non plus seulement pour tel article ou telle vérité partielle du symbole, mais d'abord pour les pièces majeures de la foi chrétienne : l'existence de Dieu et surtout l'incarnation rédemptrice. La concession du croyant concernant la méthode fait accepter à l'incroyant l'objet même de la discussion, puisque la promesse du croyant de « suivre la raison » en matière de foi, amène l'incroyant à retenir comme base de discussion valable cette meme foi qui, autrement, lui paraîtrait ridicule et indigne de tout examen.

Anselme, d'ailleurs, ne tient pas une pareille méthode

1. *CDU* I, 3 (50, 18-20 = 364 A), cité et traduit pur P. Vicinaux, o. c., p. 41.

2. Nous reprenons les termes mêmes do Vignaux, *ibid.,* p. 41.

3. Bien que cotte attitude fasse l'objet des blâmes d'Anselme : Cf., par ex., *Commendatio...* (39-41 = 259 C-260 B) ; I, 1 (47, 5-48, 24 = 361 B-362 C).

pour une simple concession Lactique destinée à « convertir » l'incroyant. Il la considère d'abord comme un impératif immanent à la foi : c'est premièrement aux chrétiens, aux moines en particulier, qu'il incombe de rechercher les « raisons » de leur croyance, aussi bien pour leur profit et leur joie personnelle que pour les tâches apologétiques qu'ils peuvent avoir à remplir auprès des « infidèles ». Doté de cette espèce d'universalité que lui procure la « preuve de raison », le donné de foi répondra plus parfaitement aux exigences de l'intelligence croyante elle-même, en justifiant, pour ainsi dire â son propre niveau, l'autorité de {'Écriture et des Pères, qui reste néanmoins el en toute hypothèse régulatrice de la foi. Avant toute exploitation apologétique ou polémique, l'intelligence de la foi s'impose d'abord au croyant dans la mesure où l'acceptation d'un témoignage, transcendant certes, mais incontrôlé, doit s'accompagner d'une prise de conscience progressivement claire et toujours mieux coordonnée, par quoi s'entretient et se développe toute foi digne de ce nom.

Les avantages d'une telle méthode valent qu'on en accepte pleinement la rigueur. Anselme et Boson n'hésitent·, pas à s'en rappeler mutuellement les exigences pour la meilleure efficacité de leurs «démonstrations». Ils définissent avec précision les axiomes de départ et les règles logiques qui doivent permettre une vraie discussion. Après l'échec du premier essai déductif, qui rend intenable la position de l'« infidèle », ils s'accordent sur une base? axiomalique élargie pour développer une nouvelle «chaîne» ou une nouvelle «texture» de raisons *(concale* natio, contextio)* avec la même technicité déductive.!

Ainsi, la méthode du *Cur Deus homo* garde bien la hardiesse des premiers traités. Mais il nous semble qu'elle s'est enrichie et assouplie en acceptant de procéder succe® sivement à une quintuple démarche qui doit répondra

à des préoccupations différentes, toutes légitimes, de l'« infidèle » : vérification par le dedans de la cohérence interne de la foi chrétienne ; tentative (vainc) d'élaborer logiquement une sotériologie non chrétienne ; retour réflexif sur les données anthropologiques en fonction d'une sotériologie efficace; analyse des données et des possibilités de l'incarnation du Christ en fonction des requêtes d'une vraie sotériologie ; réalisation effective et parfaite d'une telle sotériologie par la mort du Christ[1]. Ces reprises d'une même question par des biais différents, avec des postulats variables, mais tous soumis à l'épreuve des « raisons », donnent à la pensée d'Anselme une mobilité et une richesse heuristiques que n'égalent pas, nous semble-t-il, ses autres traités, et qui rapproche un peu la manière du *Cur Deus homo* de celle du dialogue platonicien[2].

Essais déductifs multiples à partir d'axiomes variables : telle est bien la méthode d'Anselme. Mais les axiomes sont des axiomes de foi[3]. Le seul rôle des « raisons » et des «preuves» est d'en éprouver la solidité intelligible, la « déductibilité », la cohérence interne. Et la fécondité logique de tels axiomes ne doit pas seulement « prouver » leur possibilité, c'est-ù-dire leur non-contradiction, mais bien leur réalité et leur nécessité. Car le donné de foi reste vrai, réel et chargé de valeur, en toute hypothèse : devenu

1. On a reconnu dans ces thèmes les divisions du traité que nous venons d'analyser.

2. Il s'agit seulement de la progression et du déroulement du dialogue. 11 va sans dire que la « raison » et la · preuve » anselmienncs no sont pas celles de Platon. Et il n'est pas question de comparer le talent littéraire des deux autours.

3. Ils peuvent comporter aussi des vérités de raison, mais ces vérités de raison sont toujours reprises par la foi. De plus, au moins dans le *CDU,* la somme des axiomes de départ est en majeure partie constituée par des données de foi *(CDH* I, 10).

intelligible ou non, contrôlé ou non, assimilé ou non par l'intelligence, il ne change pas en lui-même, puisqu'il garde toujours la garantie de Celui qui le propose. Il trouve seulement dans l'intelligence ce qui le rend perceptible au regard de l'intelligence. Et une vision correcte de la foi par l'intelligence doit nécessairement déceler la nécessité de l'objet de foi, bien que cette nécessité ne puisse pas résulter de l'acte de l'intelligence.

Des lors, apparaît plus clairement le caractère propre de la «preuve» ou de la «démonstration» ansclrnicnne : démarche logique certes, mais à partir d'un donné et sur un donné déjà certain et nécessaire. Sans doute ne peut-on pas réduire la tâche de l'intelligence à « montrer » seulement la foi, puisqu'elle raisonne effectivement sur la foi. Pourtant, elle ne la «démontre» pas vraiment, puisque, en toute rigueur, elle ne peut appuyer la foi sur rien d'autre que sur la foi. Simplement, elle suit les «nervures » intelligibles des donnés révélés, constate leurs connexions, leur harmonie réciproque, leur totalité parfaitement organique et indissociable, et, de ces constatations elles-mêmes, elle conclut que la foi est vraie, ou, plutôt, vérifiable, même à son propre niveau d'intelligence. Mais l'intelligence n'ajoute rien à la foi.

Si l'on voulait bien consentir à pardonner ce jeu de mots, nous dirions peut-être que l'intelligence ne *démontre* pas la foi, mais seulement qu'elle la *démonte,* en entendant par là qu'elle analyse et fragmente, pour son usage et à son niveau, la totalité organique, indissociable et transcendante de la foi, qui, comme telle, lui échapperait inexorablement. La « démonstration » ansclmienne analyse et coordonne, selon des catégories et dans des structures intelligibles, l'indivisible unité de la foi.

A cet égard, on pourrait être paradoxalement tenté de parler d'un certain « empirisme » anselmien, puisque la déduction doit toujours rejoindre le donné chrétien. Dès

lors, la dialectique n'apparaît plus absolument pure ni strictement « rationnelle ». Sans doute élimine-t-on en principe l'Écriture, les Pères et toute espèce d'« autorités ». C'est à eux néanmoins qu'on se réfère dans des préliminaires circonstanciés et dans des parenthèses assez longues. Bien plus, tout argument doit être tenu pour nul, s'il contredit un donné de foi. N'y a-t-il pas là ce présupposé, à peine voilé, qu'une dialectique ne peut être valable que si elle retrouve telle révélation positive, et que la oraison» doit nécessairement rencontrer la grâce? Cet « empirisme » d'un type nouveau se doublerait-il d'un a naturalisme » systématique ? Ou devrait-on plutôt corriger la formule et parler seulement d'un « surnaturalisme» ansclmien? 11 ne serait pas équitable d'enfermer Anselme dans ce dilemme qui ne s'est jamais imposé à lui de manière explicite, et dont les termes eux-mêmes lui sont totalement étrangers. Théologien avant tout, il a seulement voulu » justifier» sa foi en «raison», et ne s'est malheureusement pas interrogé sur l'étendue des ressources de la raison en dehors des objets de la foi.

Argument ontologique et argument christologique

Anselme a demandé à la raison de «justifier» des vérités de foi soustraites à l'ordre empirique ; il lui a demande également de justifier des événements de la foi enregistrés par l'histoire et qui sont eux-mêmes vérités de foi. La « preuve ontologique » illustre la première démarche, la « preuve christologique », la seconde. Différentes l'une de l'autre, ces deux « démonstrations » ne sont pas sans analogie ; elles se rejoignent par leur commune intention de dégager l'intelligibilité, et donc la nécessité, pour l'intelligence, d'un donné de foi détermine. La nécessité de l'existence du Christ, dans le *Cur Deus homo,* est analogue à la nécessité de l'existence de Dieu, dans le *Proslogion,* puisqu'ici et là la démons-

tration se donne comme entièrement *a priori,* abstraction faite de toute référence historique ou empirique[1].

En un sens, en effet, la démonstration du Christ proposée par le *Cur Deus homo* est bien une démonstration *a priori.* Elle ne fait aucunement appel aux données évangéliques, ni aux témoignages historiques sur le Christ, ni aux documents où s'est exprimée la foi christologique de l'Église. Elle s'articule uniquement sur les idées de satisfaction parfaite, d'honneur divin, de perfection du monde angélique, de béatitude humaine, à la manière dont la démonstration de l'existence de Dieu s'articule sur l'idée de Dieu[2]. De part et d'autre, la logique interne d'une idée ou d'un ensemble d'idées démontre la « nécessité » d'un objet de foi déterminé.

Toutefois, alors que l'argument ontologique a pu se dégager du seul approfondissement de l'idée de Dieu, l'argument christologiquc requiert une analyse de la condition historico-religieusc de l'humanité. Destiné par Dieu à la béatitude, l'homme semble s'en être définitivement exclu par son propre péché qui est un événement historique et religieux. D'une certaine manière, par conséquent, c'est *a posteriori* que le Christ apparaîtra comme « nécessaire », puisqu'il répond seul parfaitement aux impératifs conjugués et parfois contradictoires de l'honneur divin, de la satisfaction du péché, du remplacement. des anges et de la béatitude de l'homme, auxquels l'humanité pécheresse est absolument incapable de répondre. L'état de déchéance et de désespoir du genre humain rend ainsi le Christ « nécessaire », et la preuve christologique semble bien s'appuyer sur les misères d'une histoire. Dès lors, Anselme n'a-t-il pas été bien

1. C'est ce qui ressort, même pour la « démonstration » du Christ, des termes do *CDU, Préf.* et I, 1 et 10.

2. Quelle que soit, d'ailleurs, la manière dont Anselme conçoit cette idée, son origine et sa formation dans l'intelligence.

téméraire de promettre une démonstration strictement « rationnelle » de la « nécessité » du Christ, et sa démonstration n'est-clle pas totalement différente de celle qu'on a retenue sous le nom d'argument ontologique?

Il ne le semble pas, car, si la démonstration du Christ implique une histoire, c'est l'histoire de l'humanité pécheresse et non pas l'histoire empirique du Christ. Celle-ci est totalement passée sous silence quand il s'agit de « prouver » la nécessité de l'homme-dicu. Et cette nécessité est *entièrement déduite,* abstraction faite de l'avènement terrestre et de notre connaissance du Christ. La démonstration s'est seulement donné comme point de départ la condition concrète de l'humanité devant ses impératifs inéluctables (honneur divin, satisfaction pour le péché, etc.), qui sont autant d'articles de foi unanimement acceptés par les interlocuteurs du traité. Mais la vérité à prouver, le Christ, apparaît seulement au terme de cette analyse et des déductions qui en découlent, comme l'unique solution qui puisse rendre l'humanité à son destin.

Plus strictement philosophique et spéculative dans le *Proslogion,* plus théologique et plus engagée dans l'histoire religieuse de l'humanité dans le *Cur Deus homo,* la démonstration anselmienne garde, de part et d'autre, un caractère systématiquement déductif. C'est la logique et la nécessité interne d'un donné qui font preuve ici et là : l'idée de Dieu entraîne sa nécessité ; la destination de l'humanité pécheresse et le dessein de Dieu sur sa création, radicalement compromis l'une et l'autre et absolument impossibles sans le Christ, rendent le Christ « nécessaire ». Λ sa manière, le *Cur Deus homo* présente, lui aussi, une espèce d'argument a ontologique ».

π

Apport doctrinal et limites du traité

La nouveauté du *Cur Deus homo* n'apparaît pas seulement dans sa méthode ; les « raisons « qu'il propose ont, elles aussi, profondément renouvelé la théologie de la Rédemption. Elles ont définitivement éliminé plusieurs schèmes incompatibles avec les données de la Révélation, précisé avec rigueur la terminologie des problèmes sotériologiques, et imposé au mystère de l'incarnation rédemptrice une présentation d'ensemble que retiendront, pour l'essentiel, les docteurs du moyen âge occidental et même bien des théologiens récents. Désormais, un exposé de la Rédemption peut difficilement éviter de prendre position vis-à-vis des thèses anselmiennes, dût-il les adapter, les critiquer, voire les rejeter.

Le « statut » du diable

Le premier mérite d'Anselme a été de revoir le statut du diable dans l'économie de la chute et de la rédemption. Satan n'a aucun droit. En aucune manière il ne peut être opposé à Dieu, ou même à l'homme, comme un partenaire ou un possesseur légitime. Comme l'homme, il est le subordonné et le serviteur de Dieu *(servus, conservus).* En détournant l'homme de Dieu, il a commis un vol *(furtum),* et l'homme, même pécheur, ne lui appartient à aucun titre. Pas plus que l'homme, le diable ne s'appartient à lui-même *(non est sans) :* tous deux appar tiennent à Dieu, leur commun maître *(dominus),* et aucun prétexte, aucune situation ne peuvent les arrachei à cette sujétion. En châtiant l'homme pécheur, le diabh est seulement l'agent de la justice divine, un agent qiii reste méchant, bien qu'il applique un châtiment juste

puisqu'il le fait avec des sentiments de malveillance pour l'homme qu'il punit. Et quand l'humanité vaincra le diable par la mort de l'Homme-Dieu, elle ne lui acquittera rien qu'elle lui doive : toute sa dette est envers Dieu ; le diable ne possède absolument aucun droit ni sur Dieu ni sur l'homme. Par cette affirmation radicale et exclusive des droits de Dieu, du *dominium* divin notamment, Anselme fait justice des présentations plus ou moins dualistes de l'économie du salut accréditées par plusieurs Pères, et aggravées par les illustrations populaires ou littéraires du drame de la Passion.

* Dominium » « raison » divine

Dieu est donc le seul maître, et pon gajt l'étendue des droits du maître (κύριο , *dominus)* dans les sociétés antique et médiévale : il est le possesseur légitime et exclusif (souvent abusif) de ses biens ; il l'est aussi des personnes attachées à son service et à l'administration de ses biens. La notion anselmicnne de *dominium* divin a emprunté aux institutions de son temps et porté à sa dernière rigueur cette idée de possession absolue. Sous aucun rapport, en aucune circonstance, rien ni personne n'échappe à Dieu : il possède tout, tout lui est dû, biens et esprits, et il dispose de tout et de tous au même titre.

On peut regretter qu'Ansclme n'ait pas distingué plus nettement, à l'intérieur du *dominium* divin, le statut des purs esprits et des hommes, de celui des «possessions» matérielles1. Du moins cette présentation de l'univers de

I. L'étude de M. Nédoncblie, « La notion do personne dans l'œuvre do saint ?\nsclmo », dans *Spicilegium Ilecccnxe,* I, 31-43, permettra de nuancer le jugement que nous formulons en nous appuyant surtout sur les thèmes du *CDH* qui présente ordinairement l'homme tout entier (y compris la volonté et la liberté) comme la *res Dei.* Toutefois les conditions mêmes do la satisfaction

la création offrait-elle le précieux avantage d'exclure radicalement tout soupçon de dualisme : la dépendance des esprits créés à l'égard du Dieu unique n'est pas moins stricte que celle des corps.

Cette dépendance n'est d'ailleurs pas arbitraire. La volonté divine décide sans doute du statut de chaque créature, et cette volonté est première, immuable, définitive. Mais Anselme affirme aussi à maintes reprises que Dieu « ne fait rien sans raison », même quand ses raisons nous échappent. L'univers cosmique est régi par des lois que les éléments ni l'homme ne peuvent transgresser[1] : comme dans la plupart des cosmologies antiques, l'ordre-*arrangeme.nl* n'est que l'expression d'un *ordre-commandement.* Des lois analogues régissent le monde des intelligences angéliques et humaines. L'harmonie, la justesse et la raison sont toujours accordées à la volonté divine qui crée toute nécessité dans l'ordre de la création, comme dans l'ordre de la grâce. Le a volontarisme » se double ainsi d'un authentique «intellectualisme». De l'aveu meme de son auteur, l'ambition du *Cur Deus homo* est précisément de fonder en « raison » et en « nécessité déductive » toute l'économie divine du salut.

P,fc.h6,. – Les analyses du péché et de la satisfaction constituent l'illustration majeure de ce point de vue. Manquement à un ordre prévu et imposé par Dieu *(ordinatio* et *jussus),* le péché altère de la manière la plus grave les rapports de la créature avec son Créateur, ou, pour reprendre les termes d'Anselme, du serviteur *(servus)*

font de l'homme un vrai * partenaire » de Dieu, et doivent sauvegarder son « honneur » aussi bien que Γ· honneur » divin.

1. Bien que le *CDH* ne s'arrête guère à des considérations d'ordre cosmologiquo, le passage de I, 15 (73, 10-25 = 380 B-381 A) est signifleûtif à cet égard.

avec son Maître *(dominus) :* il ne trouble pas seulement un ordre objectif ; il offense, en outre, l'auteur même de cet ordre, dans sa volonté et dans son « honneur ». De là, son relief et son « sérieux »*. De là, aussi, la nécessité et les lois de la satisfaction qui devra restaurer à la fois l'ordre détruit et l'« honneur » divin.

En situant le problème au niveau des « raisons » et des « vouloirs » divins, Anselme lui donnait sa véritable ampleur et se mettait lui-même dans les conditions les meilleures pour « prouver » l'impossibilité d'une satisfaction humaine et la « nécessité » de l'Homme-Dieu. On regrettera pourtant que les analogies couplées du maître et de l'esclave, du vol et de la restitution, de la dette el du paiement, aient pesé un peu lourdement sur l'ensemble des développements du Cur *Deus homo.*

La volonté de a démontrer » la rédemption chrétienne selon ces schèmes familiers à la société médiévale et facilement admis par les interlocuteurs du dialogue, a conduit Anselme à présenter le plus haut mystère de l'amour divin de manière trop juridique, voire trop quantitative. Les lois de la justice commutative, qui président au commerce des choses, envahissent l'économie du salut et menacent par moment de la réduire à une sorte de théologie de comptoir. Un traité, certes, ne dit pas tout2. Il répond d'abord à des questions précises,

1. G. Aulbn fait cette juste remarque : « Ce qu'Ansolme veut avant tout éviter est une conception de l'amour de Dieu qui ne sentirait pas suffisamment le poids du péché. C'est en partant de là qu'il veut affirmer la nécessité indispensable de la satisfaction. En exigeant, Dieu montre qu'il prend au sérieux le péché et la faute. » *(Christus Victor: la notion chrétienne de rédemption,* trad, du suédois par G. Hoffmann-Sibgel, coll. *Les Religions,* 4, Paris, s. d., p. 131).

2. Des écrits plus directement « spirituels » *(Oraisons, .Méditations, Lettres)* corrigent cotte impression : voir, sur ce point, les remarques de J. Hivière, *Le dogme de la Rédemption, lissai d'étude historique,* 2* éd. Paris, 1905, p. 303-307 ; du même auteur, art. *Rédemption,* dans *Diet, de Ihéol. cath.* (XIII, 2· partie, 1937, col. 1942-19-14) ;

et, lorsqu'il se veut technique, les exigences de la méthode lui imposent souvent d'isoler ces questions. Il reste, cependant, que les arguments mis en œuvre dans le *Cur Dcus homo* envisagent trop exclusivement les rapports de l'homme avec son Dieu selon l'ordre juridique et légaliste qui préside aux échanges les plus matériels de nos sociétés humaines. Et l'on comprend, même si on les repousse, que les accusations d'« anthropomorphisme », voire de « mythologie » aient pu être formulées contre le système anselmien.

L'excuse d'Anselme est peut-être d'avoir voulu accepter le point de vue de ses interlocuteurs « infidèles », pour tenter de leur répondre au niveau de leurs propres questions. Mais il y avait certainement témérité de sa part à prétendre déduire « rationnellement » et a nécessairement » de prémisses partiellement « humaines » ce donné, de foi positif que constitue l'incarnation rédemptrice du Fils de Dieu. En face de Dieu, l'homme ne jouit pas d'un statut de justice commutative. Dans leurs rapports, toute initiative efficace ne peut que venir de Dieu, et sous la forme du don[1].

Satisfaction adéquate par la mort de l'homme-dicu

C'est ce que prouvent, en effet, la libre incarnation du Verbe etl la mort volontaire de l'homme-dicu.· Mais, ici encore, Anselme ne se libéra pas complètement d'un certain juridisme[2]. Pour lui, le dilemme *satisfactio aut poena* est de rigueur aussi bien dans la justice divine que dans la justice humaine, et c'est en vertu de l'acceptation, voire du «commandement» divins,

voir encore J.-M. Pouchkt, « La componction de l'humilité et de la piété chez saint Anselme » dans *Spicilegium Heccense,* I, p. 489-508.

1. Ce qu'Ansehne ne conteste ni en fait ni en droit. Mais sa «déduction nécessaire», à l'adresse de l*« infidèle », peut permettre de le contester dans une certaine mesure, et, par lé même et dan» la même mesure, la notion de foi peut être partiellement déformée!'

2. G. Auuen, o. c., p. 129-130.

que la mort du Christ obtiendra son effet de rédemption. Cette mort « paiera » au Père la dette du péché et lui rendra son «honneur»; elle pourra sauver l'humanité pécheresse, puisque, aux yeux d'Anselme, elle ne peut absolument rien apporter au Christ dont les mérites doivent néanmoins être récompensés ; un commun accord du Père et du Christ permettra donc le a transfert » de ces mérites à l'humanité. Ainsi, rien ne restera sans emploi ; rien n'aura été fait en vain ; tout aura sa «juste rétribution » ou sa «juste restauration » dans un ordre objectivement rétabli, selon la volonté même de Dieu.

La présentation juridique et presque mécanique de cette restauration et du « transfert » des mérites du Christ à l'humanité, laisse trop dans l'ombre les bases et les conditions qui en permettent la réalisation. Une solide tradition théologique avait pourtant mis en très grand relief l'étroite communauté de nature qui inclut mystiquement, pour son salut, tout le genre humain dans le Christ, « nouvel Adam », d'une manière semblable (mais inverse et plus efficace) à celle qui avait inclus, pour sa ruine, ce même genre humain dans le premier Adam[1]. La reprise plus explicite de ces thèmes[2] aurait permis à Anselme de tempérer le juridisme de ses « raisons » et de les intégrer dans cet « organisme » spirituel, tout de vie et d'amour, que constitue le a Christ total ». Sur celte base plus large, les conditions de la rédemption « subjective » se seraient plus facilement dégagées. Le transfert n'y reste pas, en effet, extrinsèque aux sauvés. Il n'y est pas acquis une fois

1. Sur celle présentation de la rédemption, voir J. Rivière (Le *dogme de la Rédemption. Essai d'élude historique,* 2· éd., Paris, 1905, p. 117-159 ; et. du mémo auteur, art. *Rédemption, l. c.,* col. 1938-1939), qui n'accorde «ans doute pas assez d'importance à la théorie mystique de la Rédemption.

2. Anselme, en effet, n'ignore pas le parallélisme Adam-Christ : *CDH* I, 3 (51, 3-12 = 304 C) ; II, 8 (102-101 = 405 B-407 A), mais il le présente do manière assez superficielle et extrinsèque.

pour toutes, mais doit devenir adhésion d'amour, « configuration » progressive au Christ, « accord » toujours plus parfait entre membres du « corps » dont le Rédempteur reste le « chef » vivant[1].

Le souci de «justifier» isolément l'acte de la mort rédemptrice a certainement estompé dans le *Cur Deus homo* ce sens de la totalité : « La mort n'est vue ni comme un chaînon d'une vaste œuvre victorieuse, ni comme comprenant en elle-même une action victorieuse, points de vue qui tous deux étaient caractéristiques du type classique de Rédemption. Le ton triomphal qui marquait l'interprétation du christianisme primitif et de l'église primitive a ainsi été étouffé...[2] » Bien que trop absolu[3], ce jugement souligne une limite et un danger du traité. Privilégier la mort physique du Christ au point de la fermer pour ainsi dire sur elle-même, et d'y voir l'acte absolument adéquat et strictement unique de notre salut, c'est réduire singulièrement l'ampleur de ses implications et de ses conséquences ; c'est également exténuer à l'extrême la portée de la vie et de l'œuvre du Rédempteur. De cette vie et de cette œuvre, on ne peut pas isoler un moment ou un acte, fussent-ils en apparence les plus grands ; moins encore pourrait-on leur assigner l'exclusivité des effets rédempteurs. C'est en totalité, à tous les instants de leur durée, que la vie et l'œuvre du Sauveur ont été réellement rédemptrices. Et, inversement, l'acte de la mort du Christ n'est pas le simple « paiement » d'une dette : il doit susciter jusqu'à la fin des temps, la vie, l'amour et le « triomphe » des rachetés.

1. Il est juste de rappeler encore, comme on le fait d'ordinaire, que ces points ont été développés par Anselme dans le reste de son œuvre : cf. ci-dessus, p. 185, n. 2.

2. G. Aulén, o. *c.,* p. 128.

3. Il y a chez Anselme, même dans le *CDU,* cette idée que la mort du Christ est une vraie victoire sur Satan et sur la mort : *CDU* II, 19 (131, 17-20 = 429 C-430 A).

Anselme, une fois de plus, a été victime de ses propres présupposés. Du moment qu'il conçoit l'acte rédempteur sur le mode exclusivement objectif du « paiement » d'une dette, du moment que ce « paiement » doit apporter à Dieu «quelque chose qui ne lui soit pas dû à un autre titre et qui dépasse en valeur tout ce qui n'est pas Dieu », du moment que le Christ, comme toute autre créature, doit déjà à Dieu la totalité de sa nature et de son comportement humains, la seule chose qu'il ne Lui devra pas, puisqu'il est innocent, sera bien sa propre mort. Cette mort apportera donc la rédemption cherchée. La conséquence peut paraître logique, mais les présupposés sont contestables, dans la mesure où ils entraînent le rétrécissement ou l'altération du donné de foi qu'ils s'évertuent à expliquer.

En un sens, les termes mêmes de l'objection semblent avoir commandé la nature du raisonnement d'Anselme. Son interlocuteur met en doute de manière très précise la «nécessité» de la mort du Christ. L'idée de «prouver» cette nécessité directement, isolément, et presque mathématiquement, en fonction des notions de dette et de rachat, devait séduire un dialecticien épris de rigueur. Un raisonnement précis et délimité répondait à une question de même nature. Plus facile à saisir, « techniquement » plus brillante, une telle « démonstration » devait, aux yeux d'Anselme, entraîner une adhésion d'autant plus rapide qu'elle s'exprimait selon une problématique d'équivalences quantitatives. Or, c'était là trop d'ambition ou trop peu : trop peu, eu égard à l'ensemble du donné chrétien que toute question particulière met en cause ; trop, car les « démonstrations » de la foi ne se réduisent pas à équilibrer des équivalences, fussent-elles d'ordre moral. La rigueur d'une démonstration « isolée » ne peut jamais faire réellement abstraction de l'ensemble où elle s'insère, sans risquer de ne garder, même sur ce point isolé, que les apparences de la rigueur.

Apres avoir souligné la nouveauté de la méthode et suivi l'ordre des raisons du *Cur Deus homo,* il convenait d'en marquer les limites, les difficultés internes et, osons le dire, l'échec partiel. L'entreprise d'Anselme comportait bien des risques. Il ne l'ignorait pas lui-même, et il se défend à maintes reprises de suspendre la vérité de la foi à l'efficacité des raisons qu'il en propose. Aussi bien ces raisons sont-elles l'ébauche et l'attente de raisons meilleures, les raisons parfaitement adéquates devant toujours nous échapper.

Cette précieuse leçon de modestie théologique n'épuise pas l'apport du *Cur Deus homo.* Sa critique de la théorie des « droits du démon », son affirmation corrélative de l'absolue primauté de l'« honneur » divin, son analyse du péché et de la satisfaction, scs réflexions sur la destination de l'homme à la béatitude, sa présentation de l'Homme-Dieu et de son œuvre de salut, ont apporté à la sotériologie chrétienne une sève partiellement nouvelle dont profiteront en particulier les grands théologiens du xm® siècle.

Mais, plus peut-être que cct héritage doctrinal, la méthode théologique d'Anselme marquera les théologies postérieures. Non que cette méthode soit adoptée sans modification. Les penseurs qui auront à s'y référer en fixeront l'emploi de manière plus explicite et chercheront à préciser le vrai statut et les possibilités de la raison humaine en dehors de la foi aussi bien qu'à l'intérieur de la foi. Mais l'intuition et le projet fondamental d'Anselme resteront. Dans les limites et de l'intérieur de la foi, la raison poursuivra l'épreuve systématique et totale de l'intelligibilité de la foi, et c'est dans cette voie que la pensée théologique du moyen âge trouvera sa véritable grandeur[1].

1. La présente élude était entièrement rédigée lorsqu'à porc

NOTE SUR LE TEXTE ET LA TRADUCTION

Le texte latin du *Cur Deus homo* qu'on va lire, reproduit, à trois variantes près, celui qu'a établi Dom François de Sales Schmitt dans son édition critique des œuvres de saint Anselme *{Sancti Anselmi opera omnia,* vol. H, apud Thoraam Nelson et filios, Edinburgh 1946, p. 37-133). Nous remercions l'auteur et l'éditeur de ce beau travail d'avoir bien voulu nous permettre do l'utiliser.

Voici comment nous l'avons fait. D'une manière habituelle, nous omettons de reproduire les variantes des divers manuscrits, qu'il sera possible de retrouver dans l'édition de Schmitt. Nous corrigeons, sans l'indiquer, les très rares erreurs matérielles qui se sont glissées dans ce texte critique. Enfin, nous omettons les notes où Schmitt a rapproché le texte d'Anselme des traditions palristiques et médiévales que retrouvent, sous une forme et un éclairage souvent différents, les « démonstrations n du *Cur Deus homo.* Ainsi, nous avons réduit considérablement notre annotation de la traduction française. Aussi bien l'intention d'Anselme lui-même est-elle moins de retrouver des « autorités » que d'établir des « chaînes de raison ».

C'est précisément ces « raisons » et les « démonstrations » où elles trouvent leur place, que nous avons essayé de présenter dans leur relief original et entier. On comprendra qu'un tel souci nous ait fait souvent préférer la précision

l'ensemble des contributions réunies dans *Spicilegium lieccense* I. Nous n'avons pu utiliser autrement quo par quelques références tardives (en notes) ces différents travaux, exception faite toutefois des articles de Mgr M. Nédoncelle et do Mgr P. Glorieux qui avaient eu la générosité do nous communiquer leur texte manuscrit.

à l'élégance, bien qu'en principe du moins, l'une ne soit pas inévitablement exclusive de l'autre. L'ordre interne de la phrase anselmiennc est si étroitement lié à sa force démonstrative, que nous avons toujours eu scrupule à le changer ; pour le maintenir, nous n'avons pas hésité à tourmenter parfois l'ordre de la construction française, ajoutant des mots, voire des éléments de phrase que nous estimions nécessaires à l'intelligence correcte du raisonnement. Pour les mêmes raisons, nous avons voulu garder à l'ensemble du texte les formules de conjonction, de subordination ou de consécution logique que multiplient les développements latins, et dont le français, plus analytique, fait ordinairement l'économie. Nous avons cru, en effet, que, dans un traité aussi π technique », l'essentiel était de percevoir et de rendre, dans toute leur force et à leur place, les articulations « rationnelles » qui doivent servir d'épreuve et de soutien à la méthode nouvelle que veut imposer saint Anselme.

MUe J. Barbet, collaboratrice technique pour la chaire d'Histoirc des théologies médiévales à FÉcole pratique des Hautes Études, a bien voulu relire mon texte sur épreuves et m'a permis de l'améliorer en plusieurs passages ; les RR. PP. H. Bascour et M. Cappuyns ont très généreusement facilité mes recherches bibliographiques aux bibliothèques de l'abbaye du Mont-César et de l'Université de Louvain ; quelques articles m'ont été obligeamment indiqués ou communiqués par les RR. PP. J. de Préville et F. S. Schmitt ; je dois de précieuse» suggestions à M. P. Vignaux et à Mgr A. Combes ; ma traduction a bénéficié de plusieurs remarques de Mgr Glorieux, notamment pour l'interprétation de la christologie de saint Anselme. Que tous veuillent bien trouver ici l'expression de ma respectueuse et très vive gratitude.

CUR DEUS HOMO

TEXTE ET TRADUCTION

8. 39 [CO ENDATIO OPERIS AB URBANUM PAPAM Π]

259 C Quamvis post apostolos sancti patres et doctores nostri multi tot et tanta de fidei nostrae ratione dicant ad confutandum insipientiam et frangendum duritiam infidelium, et ad pascendum eos qui jam corde fide mundato ejusdem fidei ratione, quam post ejus certitudinem debemus
260 C esurire, delectantur, ut nec nostris nec futuris temporibus
8.40 ullum illis parem in veritatis contemplatione speremus : nullum tamen reprehendendum arbitror, si fide stabilitus in rationis ejus indagine sc voluerit exercere. Nam et illi, quia «breves dies hominis sunt»», non omnia quae possent, si diutius vixissent, dicere potuerunt ; et veritatis
261 A ratio tam ampla tamquo profunda est, ut a mortalibus

a. Job 14, 5.

1. Avec F. S. Schmitt (» La lettre de saint Anselme an pape Urbain II à l'occasion de la remise de son *Cur Deus homo (1098) »,* dans *Rev. des sc. rel.,* 16, 1936, p. 129-144), nous croyons que la présente recommandation concerne le *CDH,* et non le *Liber de fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi,* comme pourrait lo laisser croire la présentation de Migne *(PL* 158, 259 C-261 C). Schmitt a donné cette lettre avant la *Préface* du *CDH,* dans S. *Anselmi ... opera omnia,* II, p. 39-41, mais ne l'a pas retenue dans sa traduction allemande du traité *{Anselm von Canterbury : Cur Deus Homo. Warum Golt Mensch yeivordcn. Lateinisdi and Deutsch,* München 1956). Dans la marge de gauche du texte latin, on indique les colonne! correspondantes do l'édition de Migne, *PL* 158, ainsi que les pagci de l'édition de Schmitt (S. *Anselmi opéra...,* 11) — chiffres précédé* de S. —, mais nos lignes ne correspondent pas ù celles de cette édition

2. Anselme rapproche ici deux termes *(insipientia* et *infidelis)* qui ont ordinairement, chez lui, des sens techniques différents (voil

[RECOMMANDATION DE L'OUVRAGE AU PAPE URBAIN II][1]

Bien que, à la suite des apôtres, beaucoup de nos saints pères et de nos saints docteurs proposent, concernant les raisons de notre foi, des arguments si nombreux et d'un tel poids pour refuter la folie des infidèles[2], rompre la dureté de leur cœur, et nourrir ceux qui, d'un cœur déjà purifié par la foi, trouvent leur joie[3] dans les raisons de cette même foi, raisons qu'apres avoir acquis la certitude de cette foi, nous devons ardemment désirer : (bien que, dis-je, les pères et les docteurs proposent des arguments si nombreux et d'un tel poids) que nous ne pouvons espérer, ni pour notre temps ni pour les temps à venir, que personne les égale dans la contemplation de la vérité, personne cependant no doit, à mon sens, être blâmé si, affermi dans la foi, il a formé le propos de s'appliquer à en découvrir les raisons. Car cos pères et ces docteurs eux-mêmes, c en raison de la brièveté de la vie humaine », n'ont pas pu dire tout ce qu'ils auraient pu dire s'ils avaient vécu plus longtemps ; en outre, les raisons de la vérité sont si éten-

Inlrod. p. 135, n. 2). Dans cotte adresse au pape Urbain II, le grief de « folie » adressé aux *infideles* (Juifs et Musulmans), ne concerne évidemment pas les articles de foi que ces *infideles* partagent avec les Chrétiens, mais bien l'attitude d'esprit et Γ« endurcissement du coeur » qui les font refuser sans examen l'argumentation chrétienne qui ‹ prouve rationnellement la nécessité du Christ ». Par là, les *infideles* s'assimilent, en quelque manière, à *I'insipiens* des *Psaumes* 14, 1 et 53, 2.

3. L'idée que la découverte des « raisons » de sa foi doit apporter la joie *(deleclalio)* au fidèle, est familière à Anselme : nous la retrouvons dès le début du traité, I, 1 (47, 9 —· 361 B).

nequeat exhauriri ; et dominus in ecclesia sua, cum qua se esse « usque ad consummationem sacculi »s promittit, gratiae suae dona non desinit impertiri. Et ut alia taceam I quibus sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat: ubi dicit: anisi credideritis, non intelligetis aperte nos monet intentionem ad intellectum extendero, cum docet qualiter ad illum debeamus proficere. Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quern in hac vita capimus esse medium intelligo : quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo.

Hac igitur ego consideratione, licet sim homo parvae nimis scientiae, confortatus, ad eorum quae credimus rationem intuendam, quantum superna gratia mihi dare
261 B dignatur, aliquantum conor assurgere ; et cum aliquid quod prius non videbam reperio, id aliis libenter aperio, quatenus quid secure tenere debeam, alieno discam judicio.

S. 41 Quapropter, mi pater et domine, Christianis omnibus cum reverentia amande et cum amore reverende papa Urbane, quem dei providentia in sua ecclesia summum constituit pontificem : quoniam nulli rectius possum, vestrae sanctitatis praesento conspectui subditum opusculum, ut ejus auctoritate quae ibi suscipienda sunt approbentur, et quae corrigenda sunt emendentur. Ï

a. Mattb. 28, 20 b. I». 7, 9

1. Schmitt *(ad toc.)* rapprocha justement cette formule de celle de *Proslogion* XIV : *Quam ampla est ilia veritas* (éd. Schmitt, I, p. 112, 6 -= *PL* 158, 235 B). SI

2. La Vulgate traduit *Is.* 7, 9 : ‹ Si non credideritis, non permanebitis ». La citation d'Anselme, qui reproduit celle d'Augustin (ainsi que l'indique Schmitt, *ad loc.)* est conforme au texte des LXX: καὶ ἐὰν μὴ ττιστευσήτε, οὐδὲ μὴ συνήτε. Cette citation inspire l'œuvre d'Anselme, qui la commente également dans son *Epistl. de inc. Verbi,* I (Schmitt, II, p. 7, 3-9, 8 -ı PL 158, 263 D-264 C).

3. Sur cette position doctrinale, voir *Introd.,* p. 96-98.

4. Schmitt *(ad loc.)* rapproche celle formule de celle de *Prosloyion Prooemium: ‹ conantis erigere mentem suam ad contemplandum DeuM*

dues1 et si profondes qu'elles ne sauraient être épuisées par des mortels ; de plus, le Seigneur qui promet d'etre avec son Église «jusqu'à la consommation des siècles», ne cesse pas d'y répartir les dons de sa grâce. EL, pour passer sous silence d'autres passages où la sainte Écriture nous invite à la recherche des raisons, quand elle nous dit : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas »2, elle nous exhorte clairement à porter l'effort de notre pensée vers l'intelligence, puisqu'elle nous enseigne de quelle manière nous devons accéder à cette intelligence. Enfin, puisque jé conçois l'intelligence dont nous jouissons en cette vie comme un moyen terme entre la foi et la vision (béatifique)3, j'estime que plus on progresse vers cette intelligence, plus on se rapproche de la vision (béatifique) à laquelle nous aspirons tous.

Aussi bien, encouragé moi-même par cotte considération, et malgré l'extrême modestie de mes connaissances, je m'évertue, dans la mesure où la grâce d'en-haut daigne me l'accorder, à m'élever à l'intelligence des raisons de notre croyance4 ; et quand j'en découvre une qui m'était cachée jusque là, je la fais volontiers connaître aux autres pour apprendre moi-meme du jugement d'autrui ce que je dois retenir en toute sécurité.

G'csL pourquoi, mon Père et Seigneur Pape, Urbain, à qui les Chrétiens doivent une affection pleine de respect et un respect plein d'affection, que la divine Providence a établi pontife suprême de son Église, du moment que je ne saurais le faire plus raisonnablement à personne d'autre, je soumets le présent ouvrage à l'examen de votre Sainteté, afin que son autorité daigne approuver ce qui doit en être retenu, et corriger ce qui doit y être rectifié5.

e! quaerentis intelligere quod credit › (éd. Schmitt, I, p. 94, 1-2 — *P!,* 158, 224 B-C). Dans la présente lettre, au lieu de *aliquantum conor,* Migne, sur la foi de quelques mss, porte *aliquando conor.*

5. Cf. *Epistola de Inc. Verbi* (Schmitt, TI, p. 3, 7-4, 4 = *PL* 158, 261 C-D).

359 C S. 42

PRAEFATIO

Opus subditum propter quosdam qui, antequam per-
360 C fectum et exquisitum esset, primas partes ejus me
nesciente sibi transcribebant, festinantius quam mihi
361 A opportunum esset, ac ideo brevius quam vellem sum
coactus, ut potui, consummare. Nam plura quae tacui
inseruissem et addidissem, si in quiete et congruo spatio
illud mihi edere licuisset. In magna enim cordis tribulatione,
quam unde et cur passus sim novit Deus, illud in Anglia
rogatus incepi et in Capuana provincia peregrinus perfeci.
Quod secundum materiam de qua editum est, Cur *Deus
homo* nominavi et in duos libellos distinxi. Quorum prior
quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putant
illam repugnare, respuentium continet objectiones et
fidelium responsiones. Ac tandem remoto Christo, quasi
numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus nccessa-
362 A riis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In
secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo,
monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam
humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immorta-
litate beata totus homo, id est in corpore et anima,

1. Nous avons rappelé *(Inlrod.,* p. 53*64) les hypothèses et les problèmes auxquels ont donné lieu ces *primae partes* du *CDH.*

2. Sur les circonstances et la date de composition de l'ouvrage, voir *Introd.,* p. 48-53.

PRÉFACE

L'initiative de certains qui, avant son achèvement et sa dernière mise au point, transcrivaient à mon insu et pour leur usage les débuts[1] du présentouvrage, m'a contraint à le terminer, comme j'ai pu, avec une hâte qui ne me favorisait pas, et donc avec plus de brièveté que je n'aurais voulu. Car une matière plus abondante, que j'ai dû passer sous silence, y aurait trouvé place et s'y serait ajoutée, s'il m'avait été possible de composer ce traité dans le calme et dans un espace de temps convenable. C'est en effet dans de grands tourments intérieurs, dont Dieu connaît l'origine et les raisons, qu'après en avoir été prié, j'entrepris cet ouvrage en Angleterre, et que je le terminai pendant mon voyage dans la province de Capoue[2]. Conformément à la matière qui lui a donné corps, je l'ai intitulé *Cur Deus homo,* et l'ai divisé en deux livres. Le premier contient les objections des infidèles qui rejettent la foi chrétienne parce qu'ils estiment qu'elle contredit la raison, et les réponses que leur opposent les fidèles. Faisant enfin abstraction du Christ, comme si rien n'était jamais advenu à son sujet, il prouve par des raisons nécessaires l'impossibilité pour tout homme d'être sauvé sans lui. Dans le second livre, par une méthode identique qui procède comme si on ne savait rien du Christ, on démontre selon des raisons et avec une vérité non moins évidentes que la nature humaine a été constituée à cette fin qu'un jour l'homme tout entier, c'est-à-dire dans son corps et dans son âme, pût jouir de l'immortalité bienheureuse ;

S. 43 frucrctur ; ac neccsse esse ut hoc flat de homine propter quod factus est, sed non nisi per hominem-deum ; atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere.

Hanc praefatiunculam cum capitulis totius operis omnes qui librum hunc transcribere volent, ante ejus principium ut praefigant postulo ; quatenus in cujuscurnque manus venerit, quasi in ejus fronte aspiciat, si quid in toto corpore sit quod non despiciat.

1. Anselme attache habituellement beaucoup d'importance à cette présentation globale do ses traités et à l'ordre dans lequel en seront lues les diverses parties : voir *Inlrod.,* p. 55-56. On

qu'il est nécessaire que se réalise pour l'homme ce pour quoi il a été fait, mais seulement par un homme-dieu ; et qu'il faut nécessairement que tout ce que nous croyons au sujet du Christ soit réalisé en effet.

Je demande à tous ceux qui voudront transcrire ce traité, d'en faire précéder le début par cette courte préface accompagnée de l'indication des chapitres de l'ouvrage tout entier ; en sorte que quiconque aura ce traité en mains puisse voir, pour ainsi dire sur son front, s'il se trouve dans la totalité de son corps quelque objet qu'il puisse ne pas mépriser1.

rapprochera, en particulier, du présent passage la lin du *Prologue* du *Monologion* (éd. Schmitt, I, p. 8, 21-26 «= *PL* 158, 144 A-B).

CAPITULA LIBRI PRIMI

I. Quaestio dc qua totum opus pendet.

II. Quomodo accipienda sint quae dicenda sunt.

III. Objectiones infidelium et responsiones fidelium.

IV. Quod hae responsiones videantur infidelibus sine necessitate et quasi quaedam picturae.

V. Quod redemptio hominis non potuit fieri per aliam quam per Dei personam.

VI. Qualiter reprehendant infideles quod dicimus Deum morte sua nos redemisse et sic dilectionem suam erga nos ostendisse et pro nobis expugnare diabolum venisse.

VII. Quod nullam diabolus habebat justitiam adversus hominem ; et quare videatur habuisse cur Deus hoc modo hominem liberaret.

VIII. Quomodo licet humilia quae dicimus dc Christo, I non pertineant ad divinitatem, tamen inconveniens videatur infidelibus ea de illo dici secundum hominem ; et unde illis videatur idem homo non sponte mortuus esse.

IX. Quod sponte mortuus sit ; et quid sit : « factus est oboediens usque ad mortem » a, et : « propter I quod ct Deus illum exaltavit » b, et : « non veni I voluntatem meam facere »c, et : « proprio filio

a. Phil. 2, 8 b. Ibid. 2, 9 c. Jn 6, 38.

CHAPITRES DU LIVRE PREMIER

I. Une question dont dépend tout l'ouvrage.

II. En quel sens il faut entendre ce qu'on va dire.

III. Objections des infidèles et réponses des fidèles.

IV. Que ces réponses apparaissent aux infidèles comme dépourvues dc nécessité, et pour ainsi dire comme des fictions.

V. Que la rédemption de l'homme n'a pas pu être accomplie par une autre personne qu'une personne divine.

VI. En quel sens les infidèles critiquent nos affirmations que Dieu nous a rachetés par sa mort, qu'il a ainsi montré son amour pour nous et qu'il est venu vaincre le démon à notre place.

VII. Que le démon n'avait aucun droit à faire valoir contre l'homme ; et en quel sens il semble en avoir eu un, pour que Dieu libérât l'homme de cette manière.

VIII. Comment, bien que les humiliations que nous attribuons au Christ ne concernent pas la divinité, il apparaît cependant inconvenant aux infidèles de les lui attribuer en tant qu'homme ; et les raisons qui leur font croire que ce même homme n'est pas mort de son plein gré.

IX. Qu'il est mort de son plein gré ; et sur le sens des paroles : « Il est devenu obéissant jusqu'à la mort » ; « C'est pourquoi Dieu l'a exalté » ; « Je ne suis pas venu faire ma volonté»; Dieu «n'a pas

suo non pepercit » a Deus, et : « non sicut ego volo, sed sicut tu » b.

8. 45 X. Item de eisdem, quomodo aliter recte intclligi possunt.

XL Quid sit peccare et pro peccato satisfacere.

XII. Utrum sola misericordia sine omni debiti solutione deceat Deum peccatum dimittere.

XIII. Quod nihil minus sit tolerandum in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat et non solvat quod aufert.

XIV. Cujusmodi honor Dei sit poena peccantis.

XV. Si Deus vel ad modicum patiatur honorem suum violari.

XVI. Ratio quod numerus angelorum qui ceciderunt restituendus sit de hominibus.

XVII. Quod alii angeli pro illis non possint restitui.

XVIII. Utrum plures futuri sint sancti homines quam sint mali angeli.

XIX. Quod homo non possit salvari sine peccati satisfactione.

XX. Quod secundum mensuram peccati oporteat esse satisfactionem, nec homo earn per sc facere possit.

XXL Quanti ponderis sit peccatum.

XXII. Quam contumeliam fecit homo Deo, cum se permisit vinci a diabolo, pro qua satisfacere non potest.

XXIII. Quid abstulit Deo cum peccavit, quod reddere nequit.

a. Rom. 8, 32 b. Matlh. 26, 39.

épargné son propre fils » ; et « Non pas comme moi je veux, mais comme (tu veux), toi».

X. Sur ces mêmes paroles ; comment on peut les entendre autrement de manière correcte.

XI. Qu'est-ce que pécher et satisfaire pour le péché?

XII. Convient-il que Dieu remette le péché par la seule miséricorde, sans aucune espèce d'acquittement de la dette ?

XIII. Que rien n'est moins tolérable, dans l'ordre de l'univers, que d'accepter que la créature enlève à son Créateur l'honneur qui lui est dû, et ne lui rende pas ce qu'elle lui enlève.

XIV. De quelle manière l'honneur de Dieu réclame la peine du pécheur.

XV. Dieu peut-il souffrir, même dans une faible mesure, que son honneur soit violé?

XVI. La raison pour laquelle le nombre des anges déchus doit être rétabli avec des hommes.

XVII. Que d'autres anges ne peuvent pas être substitués à ces anges déchus.

XVIII. Y aura-t-il plus d'hommes saints qu'il n'y a d'anges mauvais?

XIX. Que l'homme ne peut pas être sauvé sans satisfaire pour son péché.

XX. Il faut que la satisfaction corresponde à la mesure du péché, et l'homme ne peut pas accomplir par lui-même cette satisfaction.

XXI. De quelle gravité est le péché.

XXII. Quelle offense l'homme a faite à Dieu quand il s'est laissé vaincre par le diable, offense pour laquelle il ne peut pas satisfaire.

XXIII. Ce qu'il a pris à Dieu en péchant et ne peut pas lui rendre.

XXIV. Quod quamdiu non reddit Deo quod debet, non possit esse beatus nec excusetur impotentia.

XXV. Quod ex necessitate per Christum salvetur homo.

CAPITULA LIBRI SECUNDI

I. Hominem factum esse justum ut beatus esset.

II. Quod non moreretur, si non peccasset.

III. Quod cum corpore, in quo vivit in hac vita* resurgat.

IV. Quod de humana natura perficiet Deus quod incepit.

V. Quod quamvis hoc necesse sit fieri, tamen non hoc faciet cogente necessitate ; et quod sit necessitas quae aufert gratiam aut minuit, et sit necessitas quae auget.

S. 46 VI. Quod satisfactionem per quam salvatur homo, non possit facere nisi deus-homo.

VII. Quod necesse sit eundem ipsum esse perfectum Deum et perfectum hominem.

VIII. Quod ex genere Adae et de virgine-femina deum oporteat assumere hominem.

IX. Quod necesse sit verbum solum et hominem in unam convenire personam.

X. Quod idem homo non ex debito moriatur ; et quomodo possit vel non possit peccare ; et cur

XXIV. Aussi longtemps qu'il ne rend pas à Dieu ce qu'il lui doit, il ne peut pas être heureux, et son impuissance ne l'excuse pas.

XXV. C'est nécessairement par le Christ que l'homme est sauvé.

CHAPITRES DU SECOND LIVRE

I. L'homme a été créé juste en vue de la béatitude.

II. Il ne mourrait pas, s'il n'avait pas péché.

III. Il ressuscitera avec le corps dans lequel il vit durant cette vie.

IV. Dans la nature humaine, Dieu mènera à son terme ce qu'il a entrepris.

V. Bien qu'il soit nécessaire que ce dessein soit réalisé, (Dieu) cependant ne le réalisera pas sous la contrainte de la nécessité ; il existe une nécessité qui enlève la gratuité ou la diminue, et une nécessité qui l'augmente.

VI. Que la satisfaction par laquelle l'homme est sauvé ne peut être accomplie que par un homme-dieu.

VII. Qu'il est nécessaire qu'une seule et même personne soit Dieu parfait et homme parfait.

VIII. Qu'il faut que Dieu assume un homme de la descendance d'Adam et d'un être féminin vierge.

IX. Qu'il est nécessaire que le Verbe seul et l'homme s'unissent en une seule personne.

X. Que ce même homme ne meurt pas au titre d'une dette ; en quel sens il peut ou ne peut pas pécher ;

ille vel angelus de sua justitia laudandus sit, cum peccare non possint.

XI. Quod moriatur ex sua potestate ; et quod mortalitas non pertineat ad puram hominis naturam.

XII. Quod quamvis incommodorum nostrorum particeps sit, miser tamen non sit.

XIII. Quod cum aliis infirmitatibus nostris ignorantiam non habeat.

XIV. Quomodo mors ejus praevaleat numero et magnitudini peccatorum omnium.

XV. Quomodo deleat mors eadem etiam peccata eum perimentium.

XVI. Qualiter Deus de massa peccatrice assumpsit hominem sine peccato ; et de salvatione Adae et Evae.

XVII. Quod in Deo non sit necessitas vel impossibilitas ; et quod sit necessitas cogens et necessitas non cogens.

XVIIT. Quomodo vita Christi solvatur Deo pro peccatis hominum ; et quomodo debuit Christus et non debuit pati.

XIX. Quanta ratione de morte ejus sequatur humana salvatio.

XX. Quam magna et quam justa sit misericordia Dei.

XXI. Quod impossibile sit diabolum reconciliari.

XXII. Quod in iis quae dicta sunt, veteris et novi testamenti veritas probata sit.

et pourquoi un tel homme ou l'ange doivent être loués pour leur justice, bien qu'ils ne puissent pas pécher.

XI. Qu'il meurt en vertu de sa propre puissance ; et que la mortalité n'atteint pas la nature pure de l'homme.

XII. Bien qu'il participe à nos épreuves, il n'est cependant pas malheureux.

XIII. Qu'avec nos autres faiblesses, il n'a pas contracté l'ignorance.

XIV. Comment sa mort prévaut sur le nombre et la grandeur de tous les péchés.

XV. Comment cette même mort détruit même les péchés de ceux qui le font mourir.

XVI. De quelle manière Dieu a pris de la masse des pécheurs un homme sans péché ; et du salut d'Adam et Ève.

XVII. Qu'il n'y a pas en Dieu de nécessité ou d'impossibilité ; et qu'il existe une nécessité contraignante et une nécessité non contraignante.

XVIII. Comment la vie du Christ acquitte à Dieu la dette que constituent les péchés des hommes ; et en quel sens le Christ a dû ou n'a pas dû souffrir.

XIX. La grande raison pour laquelle sa mort accomplit le salut de l'humanité.

XX. Combien grande et juste est la miséricorde de Dieu.

XXL Qu'il est impossible que le diable soit réconcilié (avec Dieu).

XXII. Ce qui a été dit prouve la vérité de l'Ancien et du Nouveau Testament.

CUR DEUS HOMO

S. 47

LIBER PRIMUS

361 b

Capitulum I

Quaestio de qua totum opus pendet

Saepe et studiosissime a multis rogatus sum et verbis et litteris, quatenus cujusdam de fide nostra quaestionis rationes, quas soleo respondere quaerentibus, memoriae scribendo commendem. Dicunt enim eas sibi placere et arbitrantur satisfacere. Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur, et ut sint, quantum possunt, « parati semper ad satisfactionem omni poscenti » se « rationem de ea quae in » nobis « est spe » [a]. Quam
S. 48 quaestionem solent et infideles nobis simplicitatem Christianam quasi fatuam deridentes objicere, et fideles
361 C multi in corde versare : qua scilicet ratione vel necessitate Deus homo factus sit, et morte sua, sicut credimus et confitemur, mundo vitam reddiderit, cum hoc aut per aliam personam, sive angelicam sive humanam, aut sola voluntate facere potuerit. De qua quaestione non solum litterati sed etiam illitterati multi quaerunt et rationem

a. I Pierre 3, 15.

1. Mêmes adverbes au début du *Monologion:* «Quidam fratres saepe me sludioseque precati sunt... » (Schmitt, I, p. 7, 2 = *PL* 158, 142 C-143 A).

POURQUOI DIEU S'EST FAIT HOMME

LIVRE PREMIER

Chapitre premier

Une question dont dépend tout l'ouvrage

Souvent, et avec la plus grande insistance, beaucoup m'ont demande de vive voix et par lettre de vouloir bien écrire, pour les confier à leur mémoire, les démonstrations par lesquelles je réponds d'ordinaire à leurs interrogations et qui portent sur une question touchant notre foi. Ils disent en effet que ces démonstrations leur conviennent et ils les estiment satisfaisantes. Et ils les demandent, non pas pour accéder à la foi par la raison, mais pour que l'objet de leur foi devienne un aliment agréable pour leur intelligence et leur contemplation, et pour qu'ils soient eux-mêmes, autant qu'ils le peuvent, « toujours prêts à satisfaire toute demande d'explication concernant l'espérance qui est en nous». Cette question fait l'objet habituel et des objections que nous opposent les infidèles en tournant en ridicule la simplicité du christianisme qu'ils qualifient de folie, et des préoccupations profondes de nombreux fidèles qui se demandent en vertu de quelle raison ou de quelle nécessité Dieu s'est fait homme et a, par sa mort, comme nous le croyons et le proclamons, rendu la vie au monde, alors qu'il aurait pu obtenir ce même résultat soit par une autre personne, angélique ou humaine, soit par sa seule volonté. Cette question suscite la recherche et un désir de solution non seulement dans les esprits cultivés, mais encore dans bien des esprits

ejus desiderant. Quoniam ergo de hac multi tractari postulant, et licet in quaerendo valde videatur difficilis, in solvendo tamen omnibus est intclligibilis et propter utilitatem et rationis pulchritudinem amabilis : quamvis
361 D a sanctis Patribus inde quod sufficere debeat dictum sit,
362 B tamen de illa curabo quod Deus mihi dignabitur aperire, petentibus ostendere. Et quoniam ea quae per interrogationem et responsionem investigantur, multis et maxime tardioribus ingeniis magis patent et ideo plus placent, unum ex illis qui hoc flagitant, qui inter alios instantius ad hoc me sollicitat, accipiam mccum disputantem, ut Boso quaerat et Anselmus respondeat hoc modo.

Boso. — Sicut rectus ordo exigit ut profunda christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus
362 C intelligere. Quapropter quoniam gratia Dei praeveniente fidem nostrae redemptionis sic puto me tenere, ut etiam si nulla possum quod credo ratione comprehendere, nihil tamen sit quod ab ejus firmitate me valeat evellere, a te peto mihi aperiri quod, ut scis, plures mecum petunt : qua necessitate scilicet et ratione Deus, cum sit omnipotens, humilitatem et infirmitatem humanae naturae pro ejus restauratione assumpserit.

Anselmus. — Quod quaeris a me supra me est, et idcirco « altiora »[a] me tractare timeo, ne forte cum

a. Cf. Sag. Sir. 3, 22.

1. Le début de ce chapitre peut être rapproché du *Prologue,* du *Monologion* (Schmitt, I, p. 7-8 = *PL* 158, 142 D-143 B).

2. Sur le rôle de Boson, voir *Inlrod.,* p. 51-53.

sans culture. Puis donc que beaucoup me sollicitent de la traiter, et bien qu'au stade de la recherche elle apparaisse extrêmement difficile, alors qu'au contraire, au stade de la solution elle est accessible à toute intelligence et doit lui plaire en raison du profit et de la beauté des explications (qu'elle lui propose) ; bien que les saints Pères se soient exprimés là-dessus d'une manière que l'on doit estimer suffisante, je m'efforcerai cependant d'exposer sur ce même sujet à ceux qui me le demandent ce que Dieu daignera me révéler[1]. Et puisque les recherches qui procèdent par interrogations et réponses sont plus claires et donc plus agréables pour beaucoup d'esprits et surtout pour les plus lents, je prendrai comme interlocuteur l'un de ceux qui sollicitent la présente explication et qui, plus instamment que les autres, me presse de l'entreprendre : ainsi Boson posera les questions et Anselme y répondra de la manière suivante[2] :

Boson. — De même que la rectitude de l'ordre nous impose de croire les profonds enseignement-s de la foi chrétienne avant d'oser les soumettre à un examen rationnel, de même, me semble-t-il, il y a négligence de notre part, si, après notre confirmation dans la foi, nous ne nous appliquons pas à comprendre ce que nous croyons. Aussi, puisque par la grâce prévenante de Dieu je pense posséder à ce point la foi relative à notre rédemption que, même si aucune espèce d'explication ne me permet de comprendre ce que je crois, rien pourtant ne saurait ébranler ma fermeté dans cette foi, je te demande de m'exposer ce que, tu le sais, beaucoup d'autres te demandent avec moi : en vertu de quelle nécessité et de quelle raison Dieu, qui est pourtant tout-puissant, a-t-il assumé la bassesse et la faiblesse de la nature humaine pour la restaurer?

Anselme. — Ce que tu me demandes me dépasse, et je redoute précisément de traiter des sujets « trop relevés »

S. 49 putaverit aut etiam viderit aliquis me non sibi satisfacere, plus existimet rei veritatem mihi deficere, quam intellectum
362 D meum ad eam capiendam non sufficere.

363 A B. — Non hoc tantum timere debes quantum el reminisci quia saepe contingit in colloquendo de aliqua quaestione, ut Deus aperiat quod prius latebat ; et sperare de gratia Dei quia, si ea quae gratis accepisti » libenter impertiris, altiora ad quae nondum attigisti mereberis accipere.

A. — Est et aliud propter quod video aut vix aut nullatenus posse ad plenum inter nos de hac re nunc tractari, quoniam ad hoc est necessaria notitia potestatis et necessitatis et voluntatis et quarumdam aliarum rerum, quae sic se habent, ut earum nulla possit plene sine aliis considerari. Et ideo tractatus carum opus suum postulat, non multum, ut puto, facile nec omnino inutile ; nam earum ignorantia quaedam facit difficilia, quae per earum notitiam fiunt facilia.

363 B B. — Sic breviter de his suis locis dicere poteris, ut et quod sufficiat ad praesens opus habeamus, et quod plus dicendum est in aliud tempus differamus.

Λ. — Hoc quoque inultum me retrahit a petitione tua, quia materia non solum pretiosa, sed, sicut est de specioso « forma prae filiis hominum » ", sic etiam est speciosa

a. Cf. Mattb. 10, 8 b. Pe. 45 (44), 3.

1. Ces diversos questions sont en effet abordées pour elles-mêmes dans un ouvrage inachevé d'Anselme, récemment édité par les soins de F. S. Schmitt, *Bin neues unvollendetes Werk des M. Anselm* oon *Cant.: « De polestale el impolcnlia, possibililale el impossibilitate, nccessilale el libertale »*, dans *Beilrâge sur Geschichle der Philosophie und Théologie des Mitlclallers,* 33, 1936. L'authenticité anselmienne

pour moi, dans cette appréhension que, si l'on peut estimer ou même constater que mes explications ne sont pas satisfaisantes, on ne soit porté à croire que c'est la vérité elle-même qui m'échappe, plutôt qu'à admettre l'insuffisance de ma propre intelligence à saisir cette vérité.

B. — Tu ne dois pas tellement redouter ce danger, mais te rappeler plutôt que, souvent, dans un entretien sur une question déterminée, Dieu révèle ce qui d'abord restait caché, et espérer de la grâce divine que, si tu distribues de bon cœur ce que a tu as reçu gratuitement », tu mériteras de recevoir des révélations plus relevées auxquelles tu n'es pas encore parvenu.

A. — Une autre raison aussi me fait penser qu'il nous est, pour le moment, ou très difficile ou absolument impossible de traiter à fond notre problème, puisque, pour le faire, il est nécessaire de préciser les notions de puissance, de nécessité, de volonté[1] et quelques autres, qui présentent cette particularité qu'aucune d'elles ne peut être envisagée dans sa totalité sans les autres. Aussi le traitement de ces notions réclame-t-il un travail distinct qui, à mon sens, ne serait pas très facile ni tout à fait inutile : car l'ignorance de ces notions rend difficiles certaines explications qui deviennent faciles lorsqu'on possède ces mêmes notions.

B. — Tu pourras en dire un mot rapide, en leur lieu, en sorte que nous puissions disposer d'éclaircissements suffisants pour le présent traite, et réserver les explications supplémentaires pour une autre occasion.

A. — Cette raison-ci encore me fait beaucoup hésiter devant ta demande : l'objet (dont nous avons à traiter) n'est pas seulement précieux, mais, comme il concerne celui dont la « beauté dépasse celle des fils des hommes », il comporte également des raisons dont la beauté

de ce traité a cependant soulevé quelques objections : par ex. H. Weisweuær, dans *Scholaslik,* 13, 1938, p. 103-105.

ratione super intellectus hominum. Unde timeo, ne, quemadmodum ego soleo indignari pravis pictoribus, cum ipsum Dominum informi figura pingi video, ita mihi contingat, si tam decoram materiam incompto et contemptibili dictaminc exarare praesuino.

B. — Nec hoc te debet retrahere quia, sicut tu permittis, ut qui potest melius dicat, sic nulli praestituis, ut cui
363 C dictamen tuum non placet, pulchrius non scribat. Verum ut omnes excusationes tuas excludam : quod postulo non facies doctis, sed mihi et hoc ipsum mecum petentibus.

S. 50

Capitulum Π

Quomodo accipienda sint quae dicenda sunt

Anselmus. — Quoniam video importunitatem tuam et illorum qui hoc tecum ex caritate et religioso studio petunt, tentabo pro mea possibilitate, Deo adjuvante et vestris orationibus, quas hoc postulantes saepe milii petenti ad hoc ipsum promisistis, quod quaeritis non tam ostendere quam tecum quaerere ; sed eo pacto quo omnia quae dico volo accipi : videlicet ut, si quid dixero quod major non confirmet auctoritas — quamvis illud ratione probare videar —, non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim ita mihi videtur, donec Deus mihi melius

1. Cette métaphore empruntée à l'art pictural sera reprise *(CDU* I, 4) et appliquée, dans un sons péjoratif, aux raisons de « convenance » qui, aux yeux de Boson, ne prouvent pas la « nécessité » de l'incarnation.

2. Sur la portée de cette affirmation, voir *Inlrod.,* p. 88, n. 2.

dépasse les intelligences des hommes. Je crains donc que, comme d'ordinaire je m'indigne moi-même en voyant des peintres de bas étage représenter la personne même du Seigneur sous des traits dépourvus de beauté, pareil sort ne m'advienne à mon tour, si j'ose traiter un si beau sujet dans un style méprisable et sans art[1].

B. — Ce scrupule, non plus, ne doit pas te faire reculer, car, si tu permets à qui le peut de parler mieux que toi, pareillement tu n'interdis à personne, si ton propre traité ne lui plaît pas, d'en écrire un plus beau. Mais, pour chasser tous tes scrupules, (je te donne cette assurance) : ce que je te demande, tu ne le feras pas pour les doctes, mais pour moi et pour ceux qui avec moi t'adressent cette même requête[2].

Chapitre II

En quel sens il faut entendre ce qu'on va dire

Anselme. — Devant ton insistance et l'insistance de ceux qui, avec toi, m'expriment cette requête au nom de la charité et par souci de religion, j'essaierai selon mes moyens, avec l'aide de Dieu et de vos prières — qu'en sollicitant de moi cette entreprise et pour cette entreprise même, vous m'avez, à ma demande, souvent promises -, j'essaierai, non pas tant de vous révéler ce que vous cherchez, que de chercher avec toi. A cette condition, cependant, que je désire voir respecter dans l'interprétation de tous mes propos : si j'avance une explication que ne vienne pas confirmer une autorité d'un plus grand poids — bien que cette explication puisse me paraître fondée en raison —, on ne la retiendra pour certaine que dans ce sens que je la crois telle jusqu'à ce que Eficu me gratifie

aliquo modo revelet. Quod si aliquatenus quaestioni tuae
363 D satisfacere potero, certum esse debebit quia et sapientior
36-1 A me plenius hoc facere poterit. frnrno sciendum est, quidquid inde homo dicere possit, albiores tantae rei adhuc latere rationes.

Capitulum III

Objectiones infidelium et responsiones fidelium

Boso. – Patere igitur ut verbis utar infidelium. Aequum enim est ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponam eorum objectiones, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere. Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus : unum idemque tamen est quod quaerimus. Et si quid responderis cui auctoritas obsistere sacra videatur, liceat illam mihi obtendere, quatenus quomodo non obsistat aperias.

Anselmus. — Dic quod tibi videtur.

361 B B. — Objiciunt nobis deridentes simplicitatem nostram infideles quia Deo facimus injuriam et contumeliam, cum eum asserimus in uterum mulieris descendisse, natum esse de femina, lacte et alimentis humanis nutritum crevisse,

1. De telles formules et des formules semblables no doivent pas être négligées quand il s'agit de définir la méthode de saint Anselme : cf. *CDH* II, 17 (Schmitt, 126, 17-19 425 A); *De concepi» virginali cl de originali peccalo,* XXIX: « Haec... dixi, donec mihi Deus melius aliquo modo revelet. Si cui vero aliter visum fuerit, nullius respuo sententiam, si vera probari poterit » (Schmitt, II, 173, 4-7 = *PL* 158, 464 A) ; *Dc concordia praescientiae...,* début : « Quod Deus dignabitur aperire» (Schmitt, 11, 245, 4-5 = *PL* 158, 507 A) et surtout *Monologion,* 1 (Schmitt, I, 14, 1-4 ı *PL* 158, 145 Λ-B). Ce dernier rapprochement est signalé par Schmitt *(ad loc.).*

2. Ces réflexions marquent avec netteté les limites do la méthode « rationnelle » d'Anselme : cf. *Inlrod.,* p. 86-88 et 94-95.

3. Sur l'identité de ces *infideles,* voir *inlrod.,* p. 68-74.

de quelque révélation meilleure1. Et si, jusqu'à un certain point, je puis répondre à tes questions de manière satisfaisante, qu'il soit bien établi qu'à son tour un plus sage que moi pourra le faire de manière plus complète. Bien plus, il faut savoir que, pour un sujet d'une telle importance, quelles que puissent être les explications humaines, des raisons plus profondes resteront encore cachées2.

Chapitre m

Objections des infidèles et réponses des fidèles

Boson. — Permets donc que j'emprunte le langage des infidèles3. Puisque nous nous efforçons de rechercher les raisons de notre foi, il convient en effet que je présente les objections de ceux qui ne veulent en aucune manière accéder à cette même foi sans des arguments de raison. Car, bien que ces derniers recherchent des arguments de raison parce qu'ils ne croient pas, et nous, au contraire, parce que nous croyons, l'objet de notre recherche est cependant unique et identique4. Et, s'il se trouve dans tes réponses quelque clément à quoi semble s'opposer une autorité sainte, qu'il me soit permis de mettre cette autorité en avant, pour que tu puisses me montrer clairement en quel sens elle ne s'y oppose pas.

Anselme. — Dis ce qu'il t'en semble.

B. — Les infidèles nous objectent, tournant en ridicule notre simplicité, que nous offensons et outrageons Dieu en affirmant qu'il est descendu dans le sein d'une femme, qu'il est né d'un corps féminin, qu'il a grandi en se nourrissant de lait et d'aliments humains, et — pour taire

4. Par là, Boson Justine sa position ot son rôle : il veut obtenir d'Anselme des ‹ raisons * identiques et communes, simultanément valables aux yeux des *infideles* et aux yeux des Chrétiens.

el - - ut mulla alia taceam quae Deo non videntur convenire — lassitudinem, famem, sitim, verbera et inter latrones crucem mortemque sustinuisse.

A. — Nos non facimus Deo injuriam ullam aut contumeliam, sed toto corde gratias agentes laudamus et praedicamus ineffabilem altitudinem misericordiae illius, quia quanto nos mirabilius et praeter opinionem
8· 51 dc tantis et tam debitis malis in quibus eramus, ad tanta et tam indebita bona quae perdideramus, restituit, tanto
364 C majorem dilectionem erga nos et pietatem monstravit. Si enim diligenter considerarent quam convenienter hoc modo procurata sit humana restauratio, non derideren nostram simplicitatem, sed Dei nobiscum laudarent sapientem benignitatem. Oportebat namque ut, sicut per hominis inoboedientiam mors in humanum genus intraverat, ita per hominis oboedientiam vita restitueretur·. Et quemadmodum peccatum quod fuit causa nostrae damnationis, initium habuit a femina, sic nostrae justitiae et salutis auctor nasceretur de femina. Et ut diabolus, qui per gustum ligni quem persuasit hominem vicerat, per passionem ligni quam intulit ab homine |Vinceretur. Sunt quoque multa alia quae studiose considerata, inenarrabilem quandam nostrae redemptionis hoc modo
364 D procuratae pulchritudinem ostendunt.

a. Cf. Rom. 5, 19 ; 12.

1. On reconnaît ici la formulation globale des objections juives et musulmanes contre le principe et les modalités historiques de l'incarnation rédemptrice, telle que la défendent les Chrétiens. Pour les objections juives, voir, par ex., F. Vernet, art. *Juifs (controverses avec les),* dans *DTC,* VIII. 2« partie, 1925, col. 1870-1914, surtout col. 1876-18S9 ; les ouvrages, articles ou éditions do B. Bi.umrnkranzc .l. Châtillon, P. G. Van per Plaas et M. Simon, cités dans note, bibliographie. Pour les objections musulmanes, voir la monographie de Erdmann Fritsch, *Islam und Christentum in Mittelaller. Retirage zur Gcschichle der Muslimisehcn Polemik gegen das Christentum in arahischer Sprache (= Breslauer Sludien zur historischen Théologie,*

bien d'autres détails qui ne semblent pas convenir à Dieu — qu'il a supporté la fatigue, la faim, la soif, les coups de fouet, le supplice de la croix et la mort entre les larrons1.

A. — Non, nous n'offensons ainsi et n'outrageons Dieu en aucune manière, mais, lui rendant grâce de tout notre cœur, nous louons et proclamons l'ineffable grandeur dc sa miséricorde : car plus est merveilleuse et incroyable la manière dont il nous a réhabilités en nous arrachant aux maux si grands et si mérités qui étaient devenus les nôtres, pour nous redonner les biens si grands et si immérités que nous avions perdus, plus il nous manifeste d'amour et dc bonté. Si en effet les infidèles voulaient considérer quelle haute convenance a réglé ces modalités de la rédemption des hommes, ils ne tourneraient pas en ridicule notre simplicité, mais loueraient Dieu avec nous pour sa libéralité pleine de sagesse. Il fallait en effet que, de même que par la désobéissance d'un homme la mort était entrée dans le genre humain, de même par l'obéissance d'un homme, la vie fût restaurée. Il fallait aussi que, de même que le péché qui fut la cause de notre condamnation eut son origine dans une femme, pareillement l'auteur dc notre justification et de notre salut naquît d'une femme. Il fallait en outre que le diable, qui avait vaincu l'homme eu l'engageant à goûter au fruit du bois (de l'arbre du paradis terrestre), fût vaincu par l'homme dans la passion qu'il subit sur le bois (de la croix). Il reste encore bien d'autres détails qui, attentivement examinés, révèlent une indicible beauté dans cette manière d'accomplir notre rédemption2.

hcrausg. von F. X. Seppell, F. Meier, B. Altaner, Bd XVII), Breslau, 1930 : on trouvera, au début de cet ouvrage, après la table des matières (pages non numérotées), une bibliographie sur le même sujet ; pareillement, dans les notes de la p. 2, et les indications de la p. 54.

2. Pour les antécédents patristiques des thèmes développés dans ce passage, voir Schmitt *(ad toc.)*. On y ajoutera les passages d'Irénéc signalés dans notre *Introd.* (p. 104, n. 3).

365 A

Capitulum IV

Quod hae responsiones videantur infidelibus sine necessitate et quasi quaedam picturae

Boso. — Omnia haec pulchra et quasi quaedam picturae suscipienda sunt. Sed si non est aliquid solidum super quod sedeant, non videntur infidelibus sufficere, cur Deum ea quae dicimus pati voluisse credere debeamus. Nam qui picturam vult facere, eligit aliquid solidum super quod pingat, ut maneat quod pingit. Nemo enim pingit in aqua vel in aere, quia nulla ibi manent picturae vestigia. Quapropter cum has convenientias quas dicis infidelibus
8. 52 quasi quasdam picturas rei gestae obtendimus, quoniam non rem gestam, sed figmentum arbitrantur esse quod credimus, quasi super nubem pingere nos existimant.
365 B Monstranda ergo prius est veritatis soliditas rationabilis, id est necessitas quae probet Deum ad ea quae praedicamus debuisse aut potuisse humiliari ; deinde, ut ipsum quasi corpus veritatis plus niteat, istac convenientiae quasi piclurae corporis sunt exponendae.

Anselmus. — Nonne satis necessaria ratio videtur, cur Deus ea quae dicimus facere debuerit : quia genus humanum, tam scilicet pretiosum opus ejus, omnino

1. M. à m. : *comme des peintures* ou *des esquisses picturales,* ainsi que nous traduisons au cours du chapitre.

2. Ces objections ne recevront pas ici de réponse directe. C'est seulement en *CDH* TI, 8, quo Boson, convaincu par les arguments d'Anselme, conviendra expressément du caractère « rationnel » de quelques-unes des « preuves » proposées ici : « Valde pulchrae et rationabiles sunt istae picturae (il s'agit de la naissance virginale du Christ) » (Schmitt, 104, 28 · 407 A) ; et dans les derniers chapitre^ du traité *(CDH* II, 6-22), Boson acceptera une à une les « démonstrations » concernant la « nécessité » du principe, des modalités empiriques et des effets de l'incarnation rédemptrice.

Chapitre IV

Que ces réponses apparaissent aux infidèles comme dépourvues de nécessité et pour ainsi dire comme des fictions[1]

Boson. — Toutes ces considérations sont belles et doivent être retenues comme des esquisses picturales. Mais si rien de solide ne leur permet de se fixer, elles n'apparaissent pas assez fermes, aux yeux des infidèles, pour nous faire un devoir de croire que Dieu ait voulu subir ce que nous disons. Car celui qui veut se livrer à l'art de la peinture choisit un corps solide où il puisse peindre, afin que subsiste son tableau. Personne en effet ne peint sur l'eau ou dans l'air parce que ces éléments ne gardent aucune trace du pinceau. C'est pourquoi lorsque nous présentons aux infidèles les raisons de convenance que tu proposes comme des représentations picturales d'une histoire accomplie, ils estiment que nous exerçons en quelque sorte notre pinceau sur des nuages, puisque, à leur avis, ce que nous croyons n'est pas une histoire accomplie, mais une fiction. Il faut donc mettre d'abord en évidence la solidité rationnelle de la vérité, c'est-à-dire une nécessité qui prouve que Dieu a dû ou pu s'abaisser jusqu'à ces démarches que nous affirmons ; ensuite, pour donner plus d'éclat à ce qui constitue pour ainsi dire le corps même de la vérité, tels des motifs peints sur ce corps, on exposera ces raisons de convenance[2].

Anselme. — Pour que Dieu ait dû accomplir ce que nous disons, la raison que voici ne te semble-t-elle pas tout à fait nécessaire : le genre humain, son œuvre si précieuse, était totalement perdu ; il ne convenait pas que les desseins

perierat, nec decebat ut, quod Deus de homine proposuerat, penitus annihilaretur, nec idem ejus propositum ad effectum duci poterat, nisi genus hominum ab ipso Greatore suo liberaretur?

Capitulum V

365 c

Quod redemptio hominis non potuit fieri per aliam quam per Dei personam

Boso. — Haec ipsa liberatio si per aliam quam per Dei personam, sive per angelum sive per hominem, esse facta quolibet modo diceretur, mens hoc humana multo tolerabilius acciperet. Potuit enim Deus hominem aliquem facere sine peccato, non de massa peccatrice, nec de alio homine, sed sicut fecit Adam, per quem hoc ipsum opus fieri potuisse videtur.

Anselmus. — An non intelligis quia, quaecumque alia persona hominem a morte aeterna redimeret, ejus servus idem homo recte judicaretur? Quod si esset, nullatenus restauratus esset in illam dignitatem, quam habiturus erat, si non pcccasset : cum ipse, qui non nisi Dei servus et
365 D aequalis angelis bonis· per omnia futurus erat, servus esset ejus, qui Deus non esset et cujus angeli servi non essent.

a. Cf. Lc 20, 36.

1. Sur ia vocation de l'humanité à ‹ égaler les anges », voir ci-dessous, *CDH* I, 16-18.

2. L'argument de ce chapitre est surtout inspiré d'Augustin (références dans Schmitt, *ad loc.).* Cependant, Anselme accorde une importance exceptionnelle à l'opposition *scruus-dominus* qui

de Dieu sur l'homme fussent complètement détruits ; et ces mêmes desseins ne pouvaient être accomplis que si le genre humain était libéré par son propre Créateur lui-même?

Chapitre V

Que la rédemption de l'homme n'a pas pu être accomplie par une autre personne qu'une personne divine

Boson. — Mais précisément si l'on pouvait dire de quelque manière que cette libération est l'œuvre d'une autre personne qu'une personne divine, l'œuvre d'un ange ou d'un homme, l'esprit humain l'accepterait avec beaucoup moins de répugnance. Dieu aurait bien pu créer un homme sans péché, qui ne fût pas pris de la masse pécheresse, ni engendré d'un autre homme, mais créé dans les conditions où le fut Adam, et par lequel, semble-t-il, cette œuvre même (dont nous parlons) aurait pu être accomplie.

Anselme. — Ne comprends-tu pas que si l'homme était délivré de la mort éternelle par toute autre personne (que Dieu), cet homme serait considéré à juste titre comme l'esclave de cette personne? Dans cette hypothèse, il n'aurait en aucune manière été restauré dans cette dignité qu'il devait posséder s'il n'avait pas péché, puisque aussi bien lui, qui devait être uniquement l'esclave de Dieu et l'égal en tout des bons anges[1], serait l'esclave de cette personne qui ne serait pas Dieu, et dont les anges ne seraient pas les esclaves[2].

va commander mainte développements du traité (cf. *Inlrod.,* p. 108 et 118-121).

JAS. 53

Capitulum VI

Qualiter reprehendant infideles quod dicimus Deum morte sua nos redemisse et sic dilectionem suam erga nos ostendisse et pro nobis expugnare diabolum venisse

Boso. — Hoc est quod valde mirantur, quia liberationem hanc redemptionem vocamus. In qua namque — aiunt nobis — captione, aut in quo carcere aut in cujus potestate tenebamini, unde vos Deus non potuit liberare, nisi vos tot laboribus et ad ultimum sanguine suo redimeret? Quibus cum dicimus : redemit nos a peccatis et ab ira sua et de inferno et de potestate diaboli, quem, quia nos non poteramus, ipse pro nobis venit expugnare, et redemit nobis regnum caelorum, et quia haec omnia hoc modo
3BS. 54 fecit, ostendit quantum nos diligeret, respondent : Si dicitis quia facere Deus haec omnia non potuit solo jussu, quem cuncta creasse jubendo dicitis, repugnatis vobismet-ipsis, quia impotentem illum facitis. Aut si fatemini quia potuit, sed non voluit nisi hoc modo : quomodo sapientem illum potestis ostendere, quem sine ulla ratione tam indecentia velle pati asseritis? Omnia enim haec quae obtenditis, in ejus voluntate consistunt. Ira namque Dei non est aliud quam voluntas puniendi. Si ergo non vult punire peccata hominum, liber est homo a peccatis et ab ira Dei et ab inferno et a potestate diaboli, quae omnia propter peccata patitur, et recipit ea quibus propter eadem peccata

1. Sous une formo ou sous une autre, le dilemme va revenir souvent au cours du traité : par ex., *CDU* 1, 8 (60, 1-10 369 C-D) ; I, 10 (66, 19-26 375 13-C) ; II, 19 (130, 7-9 = 423 C).

Chapitre VI

En quel sens les infidèles critiquent nos affirmations que Dieu nous a rachetés par sa mort, a ainsi montré son amour pour nous et est venu vaincre le diable à notre place

Boson. — L'objet du très grand étonnement (des infidèles), c'est que nous appelons cette libération rédemption. Car, nous disent-ils, en quelle captivité, en quelle prison, en la puissance de qui étiez-vous détenus, d'où Dieu n'a pu vous libérer qu'en vous rachetant au prix de tant de peine et, pour finir, de son propre sang? Si nous leur disons : il nous a rachetés des péchés et de sa propre colère, de l'enfer et de la puissance du diable qu'il est venu vaincre lui-même à notre place parce que nous ne le pouvions pas ; il a racheté pour nous le royaume des cieux et, en accomplissant ainsi toutes ces tâches, il a montré à quel point il nous aimait, ils nous répondent : Si vous dites que Dieu n'a pu accomplir tout cela par un simple commandement, lui dont vous dites qu'il a tout créé par son ordre, vous vous contredisez vous-mêmes, en le condamnant à l'impuissance. Ou bien, si vous reconnaissez qu'il l'a pu, mais qu'il ne l'a voulu que de la manière que vous dites, comment pouvez-vous le présenter comme sage, lui dont vous affirmez qu'il veut, sans aucune espèce de raison, souffrir des choses si inconvenantes?l Car tout ce que vous alléguez est le fait de sa volonté. La colère de Dieu n'est rien d'autre en effet que sa volonté de punir. Si donc il ne veut pas punir les péchés des hommes, l'homme est libéré de ses péchés et de la colère de Dieu, de l'enfer et de la puissance du diable, toutes choses qu'il subit à cause de scs péchés, et il reçoit les biens dont il est privé à cause de ces mêmes péchés.

366 C privatur. Nam in cujus potestate est infernus, aul diabolus, aut cujus est regnum caelorum, nisi ejus qui fecit omnia? Quaecumque itaque timetis aut desideratis, ejus voluntati subjacent, cui nihil potest resistere. Quapropter si humanum genus salvare noluit, nisi quo modo dicitis, cum sola voluntate potuit : ut mitius dicam, videte quomodo ejus sapientiae repugnatis. Nam si homo quod facile posset, cum gravi labore sine rationc faccrct, non utique sapiens ab ullo judicaretur. Quippe quod dicitis Deum taliter ostendisse quantum vos diligeret, nulla ratione defenditur,
8.55 si nullatenus aliter hominem potuisse salvare non monstratur. Nam si aliter non potuisset, tunc forsitan necesse esset, ut hoc modo dilectionem suam ostenderet. Nunc vero cum aliter posset salvare hominem : quae ratio est,
366 D ut propter ostendendam dilectionem suam ea quae dicitis faciat et sustineat? An enim non ostendit bonis angelis quantum eos diligat, pro quibus talia non sustinet? Quod vero dicitis eum venisse expugnare pro vobis diabo-
367 Λ lum : quo sensu audetis proferre ? Nonne Dei omnipotentia regnat ubique? Quomodo ergo indigebat Deus, ut ad vincendum diabolum de caelo descenderet? Haec nobis infideles objicere posse videntur.

1. Les principales sources patristiques (Irénéc, Tcrlullien, Origène, Ambroise, Hilaire, Augustin, Grégoire le Grand) des objections rapportées dans ce chapitre sont indiquées par Schmitt *(ad lac.).* Sur ces divers points, les *infidèles* du temps d'Anselme ne font que reprendre les arguments de la polémique pagano-chrélienne ou judéo-chrétienne des premiers siècles. Pour la formulation de ces arguments dans le haut moyen âge et au temps de saint Anselme, voir par ex., G. Crispin, *Disputatio Judei el Christiani,* éd. B. Blumonkranz (— *Slrornala patrist. el mediev.,* 3), Utrecht 1956, p. 82, s. V. : *liberatio;* et E. Fritsch, o. c., p. 128-130. Rappelons une fois pour toutes les importantes réserves que nous avons formulées dans notre *Inlrod.* (p. 72, η. 1 et p. 73, n. 3, Un de ces notes) : tous les rapprochements que nous allons proposer entre le texte du *CDH,* d'une part, et des passages empruntés à des traités de polémique

Car à qui sont soumis l'enfer et le diable, à qui appartient le royaume des cicux, si ce n'est à celui qui a tout créé? Aussi bien, tout ce que vous pouvez redouter ou désirer relève de la volonté de celui à qui rien ne peut résister. Si donc il n'a pas voulu sauver le genre humain autrement que vous dites, alors qu'il aurait pu le faire par sa seule volonté, – je veux parler avec ménagement —, voyez à quelle épreuve vous soumettez sa sagesse. Car si un hçmme consacrait sans raison un effort pénible à l'exécution d'une tâche facile, personne assurément ne l'estimerait sage. Et donc votre affirmation que Dieu a manifesté d'une manière semblable à quel point il vous aimait, ne s'appuie sur aucune espèce de raison, s'il n'est pas démontré que le salut de l'homme n'a absolument pas pu être assuré autrement. Si, de fait, toute autre forme de salut avait été impossible, peut-être alors eût-il été nécessaire que Dieu manifestât son amour de cette manière. Mais puisque précisément il pouvait sauver l'homme autrement, quelle espèce de raison (pourrait-elle bien exiger) que, pour montrer son amour, il accomplît et souffrît ce que vous dites? Faut-il donc penser qu'il ne montre pas aux bons anges à quel point il les aime, eux pour qui il ne souffre rien de tel? Quant à votre assertion qu'il est venu vaincre le diable ù votre place, en quel sens osez-vous l'avancer? Est-ce que la Toute-Puissance divine ne règne pas en tout lieu? Quel besoin Dieu avait-il donc, pour vaincre le diable, de descendre du ciel? C'est là, semble-t-il, ce que les infidèles peuvent nous objecter1.

judéo-chrétienne ou islamo-chrétienne, d'autre part, ne présupposent en aucune manière des rapports historiques personnels et concrets entre Anselme et les auteurs de ces traités. On a voulu seulement mettre en regard des témoignages *presque contemporains* (parfois à un ou deux siècles près) de polémiques ou de discussions doctrinales classiques qui débordent largement le eus de saint Anselme et du *CDH*.

Capitulum VH

Quod nullam diabolus habebat justitiam adversus hominem ; et quare videatur habuisse cur Deus hoc modo hominem liberaret

Boso. — Sed et illud quod dicere solemus, Deum scilicet debuisse prius per justitiam contra diabolum agere, ut liberaret hominem, quam per fortitudinem, ut cum diabolus eum, in quo nulla mortis erat causa et qui Deus erat, occideret, juste potestatem quam super peccatores habebat
8.56 amitteret, alioquin injustam violentiam fecisset illi, quoniam justo possidebat hominem, quem non ipse violen-
367 B ter attraxerat, sed idem homo ad illum se sponte contulerat : non video quam vim habeat. Namque si diabolus aut homo suus esset aut alterius quam Dei, aut in alia quam in Dei potestate maneret, forsitan hoc recte diceretur. Cum autem diabolus aut homo non sit nisi Dei et neuter extra potestatem Dei consistat : quam causam debuit
S. 57 agere Deus cum suo, de suo, in suo, nisi ut servum suum puniret, qui suo conservo communem Dominum deserere et ad se transire persuasisset, ac traditor fugitivum, fur furem cum furto Domini sui suscepisset? Uterque namque fur erat, cum alter altero persuadente seipsum Domino suo furabatur. Quid enim justius fieri posset, si hoc Deus

1. Celle prise de position va contre des manières de penser assez répandues, spécialement contre le sentiment d'Augustin dont Anselmo s'inspire si souvent. : voir, par ex., Augustin, De *libem arbitrio.* III, x, 29 el 31 *(PL* 32, 1285-1287) ; *De Trinitate,* XIII, xin, 17, titre : « Non potentia, sed justitia eruendus homo fuit a diaboli potestate» *(PL* 42, 1026-1027). Cf. ci-dessous, p. 234, η. I.

2. Sur le dominium divin et lu condition d'esclave de l'homme et de l'ange, voir *Inlrod.,* p. 108. Pour l'ange, cf. par ex., *De casu diaboli,* I (Schmitt, T, p. 233-235 = PL 158, 325 C-328 A). L'idée de *desertio* est appliquée aux anges rebelles comme à l'homme pécheur :

Chapitre VU

Que le diable n'avait aucun droit à faire valoir contre l'homme; et en quel sens il semble en avoir eu un, pour que Dieu libérât l'homme de cette manière

Boson. Mais même ces considerations qui nous sont familières et selon lesquelles Dieu, pour libérer l'homme, aurait dû lutter contre le diable plutôt selon les lois de la justice que par la force, afin que le diable, en faisant mourir celui qui n'avait nullement mérité la mort et qui était Dieu, perdît en toute justice sa puissance sur les pécheurs (autrement Dieu aurait imposé une injuste violence au diable, puisque celui-ci gardait dans une juste détention l'homme qu'il n'avait pas entraîné lui-même par violence, ce même homme qui, au contraire, s'était librement porté vers lui), je ne vois pas quelle portée peuvent avoir de telles considérations1. Car, si le diable ou l'homme s'appartenaient à eux-mêmes, s'ils appartenaient à un antre qu'à Dieu ou s'ils relevaient d'un autre pouvoir que le pouvoir divin, peut-être pourrait-on correctement s'exprimer ainsi. Mais puisque le diable ou l'homme appartiennent à Dieu seul, et que ni l'un ni l'autre ne peuvent subsister en dehors de la puissance divine, Dieu aurait-il dû faire autre chose avec ce qui lui appartient, concernant ce qui lui appartient, dans ce qui lui appartient, que de punir son propre esclave qui avait persuadé son compagnon d'esclavage d'abandonner leur commun maître pour se l'attacher à lui-même, et qui, traître, s'était approprié un fugitif, voleur, s'était approprié un voleur, en volant son propre maître? Tous deux en effet étaient voleurs, puisque l'un, persuadé par l'autre, se volait à son propre maître2. Qu'y aurait-il donc

Ibtd.f XVII : *Cur desertor angelus non possit redire ad justitiam* (titre du chap. : Schmitt, i, 262, 8 = *PL* 158, 349 C).

faceret? Aut si judex omnium Deus hominem sic posses-
367 C sum, de potestate tam injuste possidentis vel ad puniendum illum aliter quam per diabolum vel ad parcendum illi eriperet : quae haec injustitia esset? Quamvis enim homo juste a diabolo torqueretur, ipse tamen illum injuste torquebat. Homo namque meruerat ut puniretur, nec ab ullo convenientius quam ab illo, cui consenserat ut peccaret. Diaboli vero meritum nullum erat ut puniret ; immo tanto hoc faciebat injustius, quanto non ad hoc amore justitiae trahebatur, sed instinctu malitiae impellebatur. Nam hoc non faciebat Deo jubente, sed incomprehensibili sapientia sua, qua etiam mala bene ordinat, permittente.

Et puto illos, qui diabolum aliquam opinantur habere
367 D in possidendo hominem justitiam, ad hoc inde adduci,
368 Λ quia vident hominem diaboli vexationi juste subjacere et Deum hoc juste permittere, et idcirco putant diabolum illam juste inferre. Contingit enim idem aliquid diversis considerationibus esse justum et injustum, et ob hoc a non diligenter intuentibus totum justum aut injustum judicari. Evenit enim ut aliquis innocentem injuste percutiat, unde ipse juste pcrcuti mereatur. Si tamen percussus vindicare se non debet et percutit percutientem se, injuste hoc facit. Haec igitur percussio ex parte percutientis est injusta quia non debuit se vindicare ; ex parte vero percussi justa, quia injuste percutiens juste pcrcuti

1. On rapprochera ce développement de celui du *De veritate,* VIII (Schmitt, I, 187, 3-31 – *PL* 158, 476 B-177 Λ).

de plus juste, si Dieu agissait ainsi? Ou si, juge universel, Dieu arrachait l'homme ainsi détenu au pouvoir d'un détenteur si injuste, soit pour le punir autrement que par l'intermédiaire du diable, soit pour lui pardonner : quelle injustice y aurait-il là? Car, bien que l'homme subît en toute justice les châtiments que lui infligeait le diable, le diable, cependant, était lui-même injuste en châtiant l'homme. L'homme en effet avait mérité d'être puni, et personne ne pouvait le punir plus convenablement que celui à qui il avait donné son consentement pour pécher. Mais le diable n'avait aucun titre pour punir ; bien plus, il le faisait d'une manière d'autant plus injuste qu'il n'y était pas porté par l'amour de la justice, mais poussé par sa passion du mal. Car il ne faisait pas cela sur l'ordre de Dieu, mais en vertu d'une permission de son incompréhensible sagesse qui fait entrer jusqu'au mal lui-même dans l'ordonnance du bien.

Je pense d'ailleurs que ceux qui estiment que le diable possède quelque juste titre à la détention de l'homme sont conduits à ce sentiment par ce motif : ils constatent que l'homme est justement soumis aux tourments du diable et que Dieu le permet justement, et ils pensent, en conséquence, que le diable inflige ccs tourments en toute justice. Il arrive en effet qu'une même chose, selon des points de vue différents, soit juste et injuste ; et c'est la raison pour laquelle des esprits qui n'y regardent pas de si près la jugent totalement juste ou totalement injuste. C'est le cas d'un individu qui frappe injustement un innocent et mérite ainsi en toute justice d'être frappé lui-même1. Mais s'il est vrai que celui qui est frappé ne doit pas se venger, et s'il frappe néanmoins celui qui le frappe, il le fait injustement. Ces coups sont donc injustes si l'on considère celui qui les rend, parce qu'il n'aurait pas dû se venger; mais ils sont justes si l'on considère celui qui est frappé parce que, frappant injustement (le premier), il a mérité en toute justice d'être frappé (à son tour).

meruit. Diverso igitur intuitu justa et injusta est eadem actio, quam contingere potest ah alio judicari justam tantum, ab alio injustam. Hoc itaque modo diabolus
368 R dicitur juste vexare hominem, quia Deus hoc juste permittit et homo juste patitur. Sed et hoc quod homo juste dicitur pati, non sua justitia pati juste dicitur, sed quia justo judicio Dei punitur.

S. 58 At si obtenditur « chirographum » illud « decreti, quod adversum nos »· dicit Apostolus fuisse et per mortem Christi deletum esse, et putat aliquis per illud significari, quia diabolus quasi sub cujusdam pacti chirographo ab homine juste ante Christi passionem peccatum, vclut usuram primi peccati quod persuasit homini et poenam peccati exigeret, ut per hoc justitiam suam super hominem probare videatur nequaquam ita intelligendum puto. Quippe chirographum illud non est diaboli, quia dicitur « chirographum decreti ». Decretum enim illud non erat
368 C diaboli, sed Dei. .Justo namque Dei judicio decretum erat et quasi chirographo confirmatum, ut homo qui sponte peccaverat, nec peccatum nec poenam peccati vitare per se posset. Est enim «spiritus vadens et non rediens»", et « qui facit peccatum, servus est peccati »e, nec qui peccat impunitus debet dimitti, nisi misericordia peccatori
S. 59 parcat et eum liberet ac reducat. Quamobrem per hoc chirographum nullam inveniri posse diaboli justitiam in hominis vexatione credere debemus. Denique sicut in bono angelo nulla omnino est injustitia, ita in malo nulla penitus est justitia. Nihil igitur erat in diabolo, cur Deus

a. Coi. 2, 11 b. Ps. 78 (77), 39 c. **Jn** 8, 34.

1. Références patriotiques de tout ce chapitre dans Schmitt *(ad Inc.).* Sur la question des « droits du démon », l'histoire et les formes de cette théorie, voir surtout les ouvrages ou articles de **J.** Rivière et **J.** Turmri., cités dans notre bibliographie : cf. notre *Jntrod.,* (p. 107-109). Présentation plus systématique du problème dans Rivière, *Le dogme, de la Rédemption. Essai d'étude historique,* 2* éd., Paris, 1905, p. 373-186.

Donc à des points de vue différents, la même action est juste et injuste, et il peut se faire qu'elle soit jugée par l'un seulement juste, par l'autre seulement injuste. Par là s'explique qu'on puisse dire que le diable inflige de justes tourments à l'homme, parce que Dieu les permet justement et que l'homme les subit justement. Mais même en disant que l'homme les subit en toute justice, on ne veut pas dire qu'il les subisse justement en vertu de sa propre justice, mais parce qu'un juste jugement de Dieu le punit.

D'un autre côté, si l'on met en avant cet «acte» qui, au dire de l'Apôtre, « a été dressé contre nous » et détruit par la mort du Christ, et si l'on interprète cet acte dans ce sens que, en vertu d'une espèce de contrat, le diable, avant la passion du Christ, exigeait en toute justice de l'homme le péché — à titre d'intérêt pour le premier péché qu'il l'avait persuadé de commettre — et le châtiment du péché, ce qui semblerait faire la preuve de ses propres droits sur l'homme : j'estime qu'il ne faut absolument pas retenir une telle interprétation. Cet acte, en vérité, n'appartenait pas au diable, car son nom est : « acte du décret ». Or le décret n'était pas du diable, mais bien de Dieu. Un juste jugement de Dieu avait en effet décrété et confirmé comme par un acte que l'homme qui avait péché librement ne pourrait éviter par lui-même ni le péché ni le châtiment du péché. Car (cet homme) est a un esprit qui va et ne revient pas », « celui qui commet le péché est esclave du péché », et le pécheur ne doit pas être acquitté sans être puni, à moins que par miséricorde ne lui soient accordés le pardon, la libération (du péché) et le retour (à Dieu). Voilà pourquoi nous devons croire que cet acte ne permet absolument pas de reconnaître au diable un droit quelconque à punir l'homme. Disons enfin que de même que le bon ange est absolument affranchi de toute espèce d'injustice, de même l'ange mauvais est entièrement dépourvu de foute espèce de justicel. Il n'y avait donc rien dans le diable qui dût

contra illum ad liberandum hominem sua uli fortitudine non deberet.

369 a

Capitulum VIII

Quomodo licet humilia quae dicimus de Christo, non pertineant ad divinitatem, tamen inconveniens videatur infidelibus ea de illo dici secundum hominem ; et unde illis videatur idem homo non sponte mortuus esse

Anselmus. — Sufficere nobis debet ad rationem voluntas Dei cum aliquid facit, licet non videamus cur velit. Voluntas namque Dei numquam est irrationabilis.

Boso. — Verum est, si constat Deum id velle unde agitur. Nequaquam enim acquiescunt multi Deum aliquid velle, si ratio repugnare videtur.

1. Telle est, en effet, la position habituelle des Juifs on face du dogme spécifiquement chrétien qu'ils ne retrouvent pas de manière évidente dans leurs Écritures, qu'ils estiment même contraire à ces Écritures que les Chrétiens, disent-ils, interprètent de manière abusive (voiries textes cités, p. 239, η. 1 et 367, n. 3) ; dès lors le seul terrain possible, pour la discussion des croyances contestées, sera celui de la simple raison : sur ces divers points, voir l'étude de B. Blumenkranz, *Juifs cl Chrétiens dans le mande occidental (·130-1096),* Paris, 1960, 3e partie: « I.a polémique judéo-chrétienne», p. 213-289, surtout p. 217-226 : « Principes et méthodes ». La position des Musulmans â l'égard des dogmes chrétiens est fort analogue à celle dos Juifs : voir, à ce sujet, l'étude de Fritsch, citée p. 220, η. 1, et surtout les prises de position d'At. Ghazâlî : «Je citerai un à un les passages de ce livre (il s'agit de la Bible, à partir de laquelle Al Ghazâlî va argumenter contre le dogme chrétien), en indiquant les chapitres tels qu'ils s'y trouvent, de peur qu'ils ne soient contestés par eux (les Chrétiens), car leurs livres ne sont pas conservés dans leurs cœurs. Mais avant de commencer à les citer, il me faut exposer deux principes sur lesquels les exégètes sont d'accord. Le premier est: que les passages qui se présentent, s'ils sont d'accord avec la raison, doivent être pris dans leur sens littéral. Si, au contraire, ils contredisent l'évidence raisonnable, il faudrait alors les interpréter : leur sens littéral n'est pas celui qu'on a voulu exprimer, et il faut alors

empêcher Dieu de recourir à la force contre lui pour libôrcr l'homme.

Chapitre Vin

Comment, bien que les humiliations que nous attribuons au Christ ne concernent pas sa divinité, il apparaît cependant inconvenant aux infidèles de les lui attribuer en tant qu'homme ; et les raisons qui leur font croire que ce même homme n'est pas mort de son plein gré

Anselme. — Le fait que la volonté de Dieu accomplit une chose doit nous être une raison suffisante, bien que la cause de son vouloir nous reste cachée. Car la volonté de Dieu ne s'oppose jamais à la raison.

Boson. — C'est vrai, s'il est établi que Dieu veut la chose en question. Car bien des gens refusent absolument d'admettre que Dieu veuille une chose, si la raison semble s'y opposer1.

les ramoner au sens métaphorique. Le second principe est que, s'il se rencontrait des assertions contradictoires, les unes affirmant une vérité, les autres la repoussant, on ne les laissera dans cette opposition qu'âpres s'être senti impuissant à les concilier, parco que la conciliation est effectivement impossible, et qu'elles n'admettent aucun accord do convergence avec une signification commune» *(Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Chris! d'après les Évangiles, texte établi, traduit el commenté* par R. Chidiac, s. j., avec une préface de L. Massignon, dans *Ribliothèque de l'École pratique des Hautes Études, Sciences religieuses,* vol. LIV, p. Cette position d'Al Ghazâlî s'accompagne d'une critique corrélative des notions *d'autorité* et *d'argument d'autorité (ibid.,* p. l*-3* ; cf. p. 40-45, 37, 53-55). Par là se dégagent les principes d'une ‹ axiomatique » voisine de celle d'Anselme qui n'a certainement pas connu le traité d'Al Ghazâlî, mais qui ne semble pas avoir ignoré les positions de l'apologétique musulmane en face du christianisme. Sur ce point, voir notre étude : ‹ La méthode du CDH de saint Anselme de Cant. », dans *Structures Ihcologiqucs de la gnose ύ Richard de S.-V.,* Paris, 1962, p. 266-268.

A. Quid tibi videtur repugnare rationi, cum Deum ea voluisse fatemur quae de ejus incarnatione credimus?

369 B B. — Ut breviter dicam : Altissimum ad tam humilia inclinari, Omnipotentem aliquid facere cum tanto labore.

I. Objection classique des Juifs : cf. articles et éludes citées ci-dessus, p. 221, η. 1 ; voir, en particulier «Altercatio Aecclesie contra Synagogam », texte inédit du x« s., présenté el édité par B. Blumbnkranz *(RMAL,* 10, 1954, p. 2-160) : « Num eundem (Christum), quem principes populi mei (c'est la Synagogue qui s'adresse à l*Église) contumeliis mullis affecerunt, cruci crucifixerunt et ad ultimum morti tradiderunt, illum esse, qui mihi promissus orat, qui me liberaro et salunre ot regnum meum super omnia regna mundi sublimaro in sempiternum debebat, cstimare potui ? Quo modo me liberare uel saluare ualuit, qui se ipsum a tot contumeliis et morte non eripuit? Nunquid eam potentiam in illo nidi, quam Dauid pronunliauit (suivent les citations de *Ps.* 71, 8 et 11 et *Dan.* 7, 14). Hec et multa horum similia et adhuc maiora de sancio dei pronuntiata lego, que in Christo, cui lu scruis, impleta osso non uideo » (p. 87, 31-88, 12) ; on lit, un peu plus loin, un passage analogue où l'argument prophétique se mêle également à l'argument rationnel : « Quomodo illum chnstum, cui tu famularis (c'esl toujours la Synagogue qui s'adresse à l'Église), super quem lot et tam probrosa et contumeliosa illuta scio, cognoscere potui uel credere debeo ipsum esse sanctum dei, de quo tam mira et gloriosa pronuntiata audio. Nonne perpendis quam longe distet de aliquo dici uel audiri contumeliis tam grauibus subiacuisso, et eundem omnia mundi regna, nullo resistere preualente, ditioni proprie potenter subdidisse ; mortem crucis pertulisse, ot in sempiternum super omnes gentes principatum singulariter obtinuisse. Hec gloriosa de sancto dei promissa et facienda expecto, illa uero probrosa, que in Christo tuo completa sunt, nec audire uolo. Tu uero, ! sicut de ipso ilia probrosa nequis negaro, sic ista gloriosa non potoris approbare» *(ibid.,* p. 95, 13-24); on trouvera, dans la présentation el l'édition que nous venons de citer une importante noie sur ‹ Les controverses judéo-chrétiennes du v* au xi· s. » (p. 46-48), un « Index biblique» indiquant les textes de l'ancien et du nouveau testament sur lesquels portent ces controverses (p. 125-128) ; un « Index des arguments théologiques et des lieux parallèles» (p. 129-154), où l'on pourra relever facilement les thèmes concernant le principe, les modalités empiriques et les effets de l'incarnation rédemptrice, notamment les objections suscitées par les humiliations, la passion et la mort du Christ. Dans le traité plus tardif de Gilbert Crispin,

A. Qu'est-ce qui contredit la raison, à ton avis, lorsque nous déclarons que Dieu a voulu ce que nous croyons concernant son Incarnation?

B. — C'est, d'un mol, que le Très-Haut s'abaisse à des démarches si humiliantes, que le Tout-Puissant exécute une lâche avec tant de peine1.

Disputatio ludei et Christiani, l'argumentation du Juif déduit l'impossibilité do l'incarnation du principe do l'immutabilité divino : « Que nie ratio, que me scripturarum cogit auctoritas, ut credam, quod deus homo flori queat uel homo factus iam existât ? Si nulla est apud deum *transmutatio nec* ulla *uicissiludinis obumbratio {Jacques* 1, 17), quomodo penos eum tanta rorum fieri potest alteratio, ut deus homo flat, creator creatura, ot incorruptibilis credatur factus esso corruptela ? (Suitl'objection de *Ps.* 101,26-27). Quomodo deus eemper *idem ipse* ost, si alteratus homo fieri potest. Si deus est immensus, quomodo nili et parua humanorum dimensione membrorum potuit dimensus circumscribi ? Si deus est incircumscriptus, quo argumentationis genere dicetur quod dimensione corporea circumscriptus totus sub angusto uno matris utero potuit comprehensus teneri ? Adhuc, si deus est, quo nichil maius siuc sufficientius cogitari potest, qua necessitate coactus humane calamitatis particeps et tantorum factus est consors el patiens malorum ? Denique, si deus homo factus est, quomodo stabit, quod ipse loculus est ad Moysen : *Non enim uidebil me homo el uiuet? {Ex.* 33, 20). Multum repugnare uidetur, ut deus homo factus sit et ab homine uel ab ipsa matre sua uideri non potuerit. Absit enim, ut circa deum aliquid fantaslicum fuisse dixeris. Vnde fatemur quia nullo modo fas est talia de deo excogitare, nedum dicere aut predicare. quoniam nec ratio id posse fleri sinit, nec ulla scripture auctoritas occurrit, que huic errori uestro assentanea seu uicina sit b (éd. B. Blumenkranz, tiaris *Stromata pairisliea et mCdiaevalla,* ITT, p. -13, 5-44, 3 *PL* 159, 1018 B-D). Sons des formes diverses, les objections des Juifs contre l'incarnation rédemptrice et ses modalités empiriques, ont été aussi celles des Musulmans (cf. l'ouvrage de E. Fr it s c h, déjà cité, p. 102-138). L'argumentation d'Al Ghazàlî, par ex., qui attaque plus directement le dogme de la Trinité, déduit l'impossibilité do l'incarnation de Dieu, do l'opposition entre la volonté divine et celle du Christ: « Mais s'ils (les Chrétiens) veulent dire que toute chose sur laquelle se porte la volonté divine, la volonté du Christ s'y porte également, c'est une erreur qu'un homme raisonnable ne saurait mémo concevoir, encore moins tenir pour une croyance. En effet, comment avoir

A. — Qui hoc dicunt, non intclligunt quod credimus. Divinam enim naturam absque dubio asserimus impassibilem, nec ullatenus posse a sua celsitudine humiliari, nec in eo quod facere vult laborare. Sed Dominum Christum Jesum dicimus verum Deum et verum hominem, unam personam in duabus naturis et duas naturas in una persona. Quapropter cum dicimus Deum aliquid humile aut infirmum pati, non hoc intelligirnus secundum sublimitatem impassibilis naturae, sed secundum infirmitatem humanae substantiae quam gerebat ; et sic nostrae fidei nulla ratio obviare cognoscitur. Sic enim nullam divinae substantiae significamus humilitatem, sed
369 C unam Dei et hominis monstramus esse personam. Non ergo in incarnatione Dei ulla ejus humilitas intelligitur facta, sed natura hominis creditur exaltata.

S. 60 B. — Ita sit, nihil imputetur divinae naturae, quod secundum infirmitatem hominis de Christo dicitur. Verum quomodo justum aut rationabile probari poterit, quia Deus hominem illum, quem Paler Filium suum dilectum in quo sibi bene complacuit·, vocavit et quem Filius seipsum fecit, sic tractavit aut tractari permisit? Quae autem justitia est hominem omnium justissimum morti tradere pro peccatore? Quis homo, si innocentem damnaret ut nocentem liberaret, damnandus non judicaretur? Ad idem enim res deduci videtur inconveniens, quod

a. Cf.Matlh.3, 17.

pareille prétention, alors que la volonté divine avait résolu, d'après eux, la crucifixion du Christ, crucifixion que lui no voulait pas, à laquelle sa volonté se refusait. A preuve sa prière, où il demande à Dieu d'écarter cela, en lui disant : Si *c'est possible, que ce colice s'éloigne de moi. cependant non selon ma volonté, mais selon la tienne!* Il y exprime clairement la divergence entre les deux volontés... » *(Réfutation excellente...,* éd. et trad, citées, p. 37*). La parole du Christ *(= Mallh.* 26, 39) citée par Al GhazAII fait l'objet des explications d'Anselme dans les deux chap, qui suivent *(CDH* T, 9-10).

A. — Ceux qui parlent ainsi ne comprennent pas les données de notre foi. Nous affirmons bien sans aucune espèce d'hésitation que la nature divine est impassible et ne peut en aucune manière déchoir de sa haute majesté ni éprouver de la peine dans les tâches qu'elle se propose d'accomplir. Mais nous reconnaissons le Seigneur Jésus-Christ comme vrai Dieu et vrai homme, comme personne unique en deux natures, et comme deux natures en une seule personne. Aussi, quand nous disons que Dieu subit quelque humiliation ou quelque faiblesse, ne l'entendons-nous pas de la haute majesté de sa nature impassible, mais de la faiblesse de la nature humaine qu'il portait en lui : on ne peut donc trouver là aucune espece de raison qui s'oppose à notre foi. Car en parlant ainsi, nous n'entendons nullement abaisser la nature divine, mais indiquer que le Dieu et l'homme possèdent une unique personne. En conséquence, dans l'incarnation de Dieu, nous ne concevons aucune espèce d'abaissement pour Dieu, mais nous croyons que la nature de l'homme a été exaltée[1].

B. — Soit. N'attribuons à la nature divine rien de ce qu'on dit du Christ dans l'ordre de la faiblesse humaine. Mais comment prouver qu'il est juste et raisonnable que Dieu ait infligé ou laissé infliger de pareils traitements a cet homme que le Père a appelé « son Fils bien-aimé en qui il a mis ses complaisances », et que le Fils a fait être lui-même en personne[2]? A quel titre qualifier de justice le fait de livrer à la mort le plus juste des hommes à la place de l'homme pécheur? Qui donc, parmi les hommes, pourrait condamner un innocent pour libérer un coupable, sans encourir un jugement qui le condamne lui-même? Il semble bien que nous aboutissions à une inconvenance

1. Anselme résume ici la christologie classique canonisée par les conciles; cf. ci-dessous, *CDH* II, 7.

2. Moins littéralement : « que le Fils s'est identifié personnellement ». Sur la traduction de cette formule, voir *Inlrod.,* p. 110, n. 3.

369 D supra dictum est. Nam si aliter peccatores salvare non potuit quam justum damnando : ubi est ejus omnipotentia ? Si vero potuit sed non voluit : quomodo defendemus
370 A sapientiam ejus atque justitiam?

A. — Deus Pater non, quemadmodum videris intelligere, hominem illum tractavit aut innocentem pro nocente morti tradidit. Non enim eum invitum ad mortem ille coegit aut occidi permisit, sed idem ipse sponte sua mortem sustinuit, ut homines salvaret.

B. — Etiam si non invitum, quoniam voluntati Patris consensit, quodam tamen modo illum coegisse videtur praecipiendo. Dicitur enim quia Christus « humiliavit se ipsum, factus oboediens» Patri «usque ad mortem, mortem autem crucis ; propter quod et Deus illum exaltavit»[a] ; et quia « didicit oboedientiam ex iis quae passus est»[b]; et quia «proprio Filio non pepercit» Pater, «sed pro nobis omnibus tradidit illum » «. Et idem Filius dicit :
370 B « Non veni voluntatem meam facere, sed voluntatem ejus qui misit me » Et iturus ad passionem dicit : « Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio » ·. Item : « Calicem quem dedit mihi Pater, non bibam illum ? »[f]. Et alibi : « Pater, si possibile est, transeat a me calix iste ; verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu » '. Et : « Pater, si non potest hic calix transire, nisi bibam illum, fiat
S. 61 voluntas tua»[h]. In his omnibus plus videtur Christus oboedientia cogente quam spontanea voluntate disponente mortem sustinuisse.

a. Phil. 2, 8-9 b. Héb. 5, 8 C. Rom. 8, 32 d. Jn 6. 38 c. Jn il, 31 f. Jn 18, 11 g. Matth. 26, 39 h. ibid. 26, 42.

1. Ce genre de dilemme est employé, en particulier, par l'apologétique musulmane contre l'économie chrétienne du salut par la croix (sur ce point, cf. E. Fritsch, o. c., p. 128-130). Anselme en rapportera souvent les ternies au cours du traité.

2. Ici et dans tout ce chapitre, comme très souvent dans le traité,

identique à celle que nous avons soulignée plus haut. Si (Dieu) en effet n'a pas pu sauver les pécheurs autrement qu'en condamnant le juste, où est sa toute-puissance? Et s'il l'a pu mais ne l'a pas voulu, comment pourrons-nous défendre sa sagesse et sa justice1?

A. — Ce n'est pas de la façon dont tu semblés l'entendre que Dieu le Père2 a traité cet homme, ou livré à la mort l'innocent pour le coupable. Car il ne l'a pas contraint à mourir ni laissé mettre à mort contre son propre gré ; mais c'est lui, ce même homme innocent, qui a voulu de son plein grc subir la mort pour sauver les hommes.

B. — Même si ce n'est pas contre son gré puisqu'il a acquiescé à la volonté du Père, il semble cependant que Dieu l'ait contraint dans une certaine mesure en lui donnant un ordre. L'Écriture dit en effet que le Christ «s'est abaissé lui-même et fait obéissant» à l'égard de son Père a jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix. Et c'est pourquoi Dieu l'a exalté » ; qu' « il a appris l'obéissance par ce qu'il a souffert» ; et que le Père «n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous ». Ce même Fils ne parle pas autrement : « Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. » Et sur le point d'aller à son supplice, il affirme : « Ce commandement que mon Père m'a donné, je l'exécute. » Pareillement : a Le calice que m'a donné le Père, ne le boirai-je pas?» Et ailleurs : «Père, s'il est possible, que ce calice s'écarte de moi ; toutefois non pas comme je veux, moi, mais comme tu veux, toi. » Et encore : « Père, si ce calice ne peut pas passer sans que je le boive, que ta volonté soit faite. » Dans tous ces passages, il semble que le Christ ait souffert la mort plutôt sous la contrainte de l'obéissance que par un libre choix de sa volonté.

Deus Pater ou *Pater* désignent plutôt la *Trinité* tout entière que la seule personne du *Père:* sur cette particularité do la terminologie d'Anselme, voir *CDH* II, 18 (129, 17-25 = 428 A-B).

Capitulum IX

Quod sponte mortuus sit ; et quid sit : « factus est oboediens usque ad mortem », et : « propter quod et Deus illum
370 c exaltavit », et : « non veni voluntatem meam facere », et : « proprio Filio suo non pepercit » Deus, et : « non sicut ego volo, sed sicut tu »

Anselmus Ut mihi videtur, non bene discernis inter hoc quod fecit exigente oboedientia, et quod sibi factum, quia servavit oboedientiam, sustinuit non exigente oboedientia.

Boso. — Necesse habeo ut hoc apertius exponas.

A. — Cur persecuti sunt eum Judaei usque ad mortem?

B. — Non ob aliud, nisi quia veritatem et justitiam vivendo et loquendo indeclinabiliter tenebat.

A. – Hoc puto quia Deus ab omni rationali creatura exigit, et hoc illa per oboedientiam Deo debet.

B. — Sic fateri nos oportet.

A. — Hanc igitur oboedientiam debebat homo ille Deo Patri, et humanitas divinitati, et hanc ab illo exigebat Pater.

B. — Hoc nulli dubium.

370 D A. — Ecce habes quid fecit exigente oboedientia.

B. — Verum est ; et jam video quid sibi illatum, quia

1. On pourra voir dans le traité d'Al. Ghazâlî, *Héfulalion...,* le parti que son auteur a tiré de ces textes et de textes évangéliques semblables contre la divinité du Christ. Voir en particulier, pour *Matlh.* 26, 39, les p. 23* et 36*.

2. C'est la condition de *servas* qui caractérise tonte créature. Soulignons les parallélismes : *homo ille — Deo Patri; humanitas — divinitati,* qui semblent répondre, ici encore, aux précisions de *CDH* II, 18 (129, 17-23 = 428 A-B); cf. ci-dessus, p. 243, n. 2.

Chapitre IX

Qu'il est mort de son plein gré; et sur le sens des paroles : cD est devenu obéissant jusqu'à la mort»; a C'est pourquoi Dieu l'a exalté»; «Je ne suis pas venu faire ma volonté » ; « Dieu n'a pas épargné son propre Fils » ; et « Non pas comme je veux, moi, mais comme tu veux, toi

Anselme. — A mon avis, tu ne distingues pas de manière correcte entre ce qu'il a fait par obligation d'obéissance, et ce qu'il a subi, à cause de ce comportement d'obéissance, sans que l'obéissance l'y obligeât.

Boson. — J'ai besoin que tu m'expliques cela avec plus de clarté.

A. — Pourquoi les Juifs l'ont-ils fait souffrir jusqu'à la mort?

B. - Pour cette seule raison qu'il était attaché de manière inébranlable à la vérité et à la justice dans sa conduite et dans ses paroles.

A. — C'est, je pense, ce que Dieu exige de toute créature raisonnable, et ce que cette créature doit à Dieu au titre de l'obéissance.

B. — Nous devons en convenir.

A. — Cet homme devait donc cette obéissance à Dieu le Père, et l'humanité la devait à la divinité ; et le Père l'exigeait de lui2.

B. — Personne n'en doute.

A. — Voilà donc ce qu'il a fait par obligation d'obéissance.

B. — C'est vrai ; et je vois maintenant ce qu'on lui a fait subir pour avoir persévéré dans cette obéissance.

371 A oboediendo perseveravit, sustinuit. Nam illata est illi mors, quia perstitit in oboedientia, et hanc sustinuit. Sed quomodo hoc oboedientia non exigat non intclligo.

A. – Si homo numquam peccasset : deberet pati mortem, aut Deus deberet hoc ab illo exigere ?

B. — Quemadmodum credimus, nec homo moreretur nec hoc ab illo exigeretur, sed hujus rei a te audire volo rationem.

A. — Rationalem creaturam justam factam esse et ad hoc, ut Deo fruendo beata esset, non negas.

B. — Non.

A. — Deo autem nequaquam existimabis convenire, ut
S. 62 quam fecit justam ad beatitudinem, miseram esse sine culpa cogat. Hominem enim invitum mori miserum est.

B. — Patet quia, si non peccasset homo, non deberet ab eo Deus mortem exigere.

A. — Non ergo coegit Deus Christum mori, in quo
371 B nullum fuit peccatum ; sed ipse sponte sustinuit mortem, non per oboedientiam deserendi vitam, sed propter oboedientiam servandi justitiam, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret.

Potest etiam dici quia praecepit illi Pater mori, cum hoc praecepit unde incurrit mortem. Ha ergo, « sicut mandatum dedito illi [a] Pater», sic fecit·, et, «calicem, quem dedit», bibit[b], et « factus » est « oboediens » Patri « usque ad mortem » [c], et sic « didicit ex iis quae passus est

a. Cf. Jn 14,31 b. Cf. Jn 18,11 c. Cf. Phil. 2, 8.

1. Ce postulat sera expressément repris et admis comme base des « démonstrations » en *CDU* I, 10 (67, 13-15 — 376 A). Le thème do la béatitude fait d'ailleurs l'objet d'une « démonstration » particulière au début de la seconde partie du traité *{CDH* II, 1-4) : cf. *Inlrod.,* p. 83-84, 116-117, 137-140.

On lui a infligé la mort parce qu'il est resté fennc dans cette obéissance, et il a subi cette mort. Mais en quel sens l'obéissance n'exige pas cette mort, c'est ce que je ne comprends pas.

A. — Si l'homme n'avait jamais péché, devraib-il subir la mort, et Dieu devrait-il la lui imposer?

B. — Selon notre foi, l'homme ne subirait pas la mort et Dieu ne la lui imposerait pas ; mais c'est un point que je voudrais t'entendre expliquer.

A. — La créature raisonnable a été créée dans un état de justice et destinée à la béatitude que doit lui procurer la jouissance de Dieu : Lu ne le nies pasl ?

B. — Non.

A. — D'un autre côté, tu n'estimerais en aucune façon digne de Dieu qu'aprês l'avoir créée dans cet état de justice en vue de la béatitude, il la contraigne à être malheureuse sans qu'elle soit coupable. Car c'est un mal pour l'homme d'avoir à mourir contre son gré.

B. — Il est évident que si l'homme n'avait pas péché, Dieu ne devrait pas lui imposer la mort.

A. — Dieu n'a donc pas forcé le Christ à mourir puisqu'il n'y eut en lui aucune espece de péché ; mais c'est lui-même qui de son propre gré a subi la mort, non pas en vertu d'une obéissance qui lui aurait imposé de quitter la vie, mais à cause d'une obéissance qui lui faisait observer la justice et s'y maintenir avec cette fermeté si courageuse qui le précipita vers la mort.

On peut aussi dire que le Père lui a ordonné de mourir quand il lui a ordonné ce qui l'a précipité vers la mort. Et ainsi (s'expliquent les paroles de l'Écriturc) : « Selon le précepte que lui a donné le Père, ainsi il a agi » ; « Le calice qu'il lui a donné, il l'a bu » ; « Il s'est fait obéissant au Père jusqu'à la mort» ; et « Il a appris, à partir de ce qu'il a souffert, l'obéissance », c'est-à-dire : il a appris

oboedientiam»*, id est, quousque servari debeat oboedientia. Verbum autem quod positum est, « didicit », duobus modis intclligi potest. Aut enim « didicit » dictum est pro : alios fecit discere, aut quia quod per scientiam non
371 C ignorabat, experimento didicit. Quod autem Apostolus, cum dixisset : « Humiliavit semetipsum, factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis »b, subdidit : « Propter quod et Deus ilium exaltavit et donavit illi nomen, quod est super omne nomen » c cui simile est quod David dixit : « De torrente in via bibit, propterea exaltavit caput»* : non ita dictum est, quasi nullatenus potuisset pervenire ad hanc exaltationem nisi per hanc mortis oboedientiam, et haec exaltatio non nisi in retributionem hujus oboedientiae collate sit — prius enim quam pateretur, ipse dixit « omnia » sibi esse « tradita » « a
'I D-372A Patre» ·, etomnia Patris esse sua » — ; sed quoniam ipse cum Patre Sanctoquc Spiritu disposuerat se non aliter quam per mortem celsitudinem omnipotentiae suae mundo ostensurum. Quippe quod non nisi per illam mortem fieri dispositum est : cum per illam fit, non incongrue dicitur propter illam fieri.

Si enim intendimus facere aliquid, sed proponimus nos aliud prius facturos, per quod illud fiat : cum jam factum
S. 63 est quod volumus praecedere, si fit quod intendimus, recte dicitur propterea fieri, quoniam factum est propter quod differebatur ; quia non nisi per illud fieri dispositum erat. Nam si fluvium quem equo et navi transire possum,

n. Héb. 5, 8 b. Phil. 2, 8 c. ibid. 2, 9 d. Ps. (110) 109, 7 e. Cf. Lc 10, 22 f. Cf. Jn 16, 15.

1. Sur la science du Christ, voir cl-dessous, *CDU* II, 13.

jusqu'à quel point doit être observé le devoir de l'obéissance. Le verbe employé, *didicit* {— «il a appris»), peut être compris de deux manières. Ou bien il équivaut à ail fit apprendre aux autres» ; ou bien il signifie qu'« il apprit » de manière expérimentale ce que sa science ne lui laissait pas ignorerl. Et quand, après avoir dit: «Il s'est humilié lui-même, devenu obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix», l'Apôtrc ajoute : «C'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné un nom qui est au dessus de tout nom » — ce qui fait écho au passage de David : « Il boit du torrent sur le chemin, c'est pourquoi il relève la tête » — : ces paroles ne signifient pas que (le Christ) n'aurait pu obtenir cette exaltation d'aucune autre manière que par cette obéissance qui lui a valu la mort, ni que cette exaltation lui a été donnée seulement comme récompense de cette obéissance — car, avant sa Passion, il a dit lui-même que « tout lui a été donné par le Père» et que « tout ce qui appartient au Père lui appartient à lui-même» —, mais elles signifient que lui-même, avec le Père et le Saint-Esprit, avait décidé qu'il ne manifesterait pas au monde la sublimité de sa toute-puissance autrement que par sa mort. Et, puisqu'il a été décidé que cette manifestation ne pouvait s'accomplir que par cette mort, lorsqu'elle s'accomplit en effet par cette mort, on peut dire sans impropriété de langage qu'elle s'accomplit à cause de cette mort.

Si en effet nous voulons mettre quelque projet à exécution, mais en nous proposant de faire autre chose au préalable, par quoi ce projet doive se réaliser ; une fois accomplie cette autre chose que nous voulons par priorité, si notre projet se réalise, nous affirmons à juste titre qu'il se réalise parce qu'a été réalisée la chose à cause de laquelle son exécution était retardée, pour la raison que nous avions décidé de ne le réaliser que par cette autre chose. Si, par exemple, devant un fleuve que je puis traverser à cheval ou en bateau, je décide de ne le traverser qu'en

propono inc non nisi navi transiturum et idcirco differo transmeare, quia navis abest : cum jam praesto est navis,
372 B si transeo, recte de me dicitur : navis parata fuit, propterca transivit. Et non solum ila loquimur, quando per illud quod praecedere volumus, sed etiam quando non per illud, sed tantummodo post illud facere aliud aliquid statuimus. Si quis enim differt cibum sumere propterca, quia nondum ea dic missae celebrationi affuit : peracto quod prius facere volebat, non incongrue illi dicitur : jam sume cibum, propterca quia jam fecisti propter quod sumere differebas. Multo igitur minus inusitata est locutio, cum Christus dicitur exaltatus propterca, quia mortem sustinuit, per quam et post quam illam exaltationem facere decrevit. Potest hoc et eo modo intelligi quo idem Dominus legitur profecisse « sapientia » « et gratia apud
372 c Deum « », non quia ita erat, sed quia ille sic se habebat, ac si ita esset. Nam sic post mortem exaltatus est, quasi propter illam hoc fieret.

Quod autem ipse ait : « Non veni voluntatem meam facere, sed ejus qui misit me » b, tale est quale est et illud : « Mea doctrina non est mea » c. Nam quod quis non habet a se, sed a Deo, hoc non tam suum quam Dei dicere debet. Nullus vero homo a se habet veritatem quam docet, aut justam voluntatem, sed a Deo. Non ergo venit Christus voluntatem suam facere sed Patris, quia justa voluntas quam habebat, non erat ex humanitate, sed ex divinitate.
372 D « Proprio » vero « Filio suo non pepercit » Deus, « sed pro

n. Lc2, 52 b. Jn6, 38 c. ibid. 7, 16:

1. Gf. *CDH* II, 13.

2. Autre passage où *Paler* et *divinitas* semblent synonymes. Cf. ci-dessus p. 5M3» n. 2 et 245, n. 2.

bateau, et si je retarde précisément ma traversée parce qu'il n'y a pas de bateau, dès que le bateau est prêt, si je fais la traversée, on dit de moi à juste titre : on a préparé le bateau, et c'est pourquoi il a fait la traversée. Et nous ne parlons pas seulement ainsi quand nous avons décidé de faire une chose par le moyen d'une autre, dont nous voulons qu'elle la précède, mais encore quand nous avons décidé de la faire, non plus par le moyen de cette autre chose, mais seulement après. Si, par exemple, une personne diffère de s'alimenter pour la raison que, ce jour-là, elle n'a pas encore assisté à la célébration de la messe ; une fois terminé ce qu'elle voulait faire par priorité, on peut lui dire sans abus de langage : mange maintenant, puisque précisément tu as terminé ce à cause de quoi tu différais dc manger. Elle est donc beaucoup moins étrange cette formule qui consiste à dire que le Christ a été exalté parce qu'il a subi la mort par laquelle et après laquelle il avait décidé de réaliser cette exaltation. On peut aussi entendre cette vérité à la manière dont ce même Seigneur, comme nous le lisons (dans l'Écriture), « a progressé en sagesse et en grâce devant Dieu » : c'est-à-dire, non pas dans ce sens qu'il progressait réellement, mais dans cet autre sens qu'il se comportait comme s'il en était ainsi[1]. Car l'exaltation qui a suivi sa mort apparaît bien comme si elle était l'effet dc cette mort.

Et quand il dit lui-même : « Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé », c'est comme quand il dit : « Ma doctrine n'est pas la mienne ». Car cc qu'on ne tient pas de soi-même mais de Dieu, on ne doit pas tant sc l'attribuer à soi-même qu'à Dieu. Or nul homme ne Lient dc lui-même la vérité qu'il enseigne, ou sa volonté de justice, mais de Dieu. Le Christ n'est donc pas venu faire sa volonté propre, mais celle du Père, parce que la volonté de justice qu'il possédait ne lui venait pas de l'humanité mais de la divinité[2]. Et la parole : « Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais il

373 A nobis tradidit illum »[a], non est aliud quam : non liberavit eum. Nam multa in sacra Scriptura hujusmodi inveniuntur. Ubi autem dicit : « Pater, si possibile est, transeat a me calix iste ; verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu »[b] ; et : « Si non potest hic calix transire, nisi bibam illum, fiat voluntas tua »[c] : naturalem salutis per voluntatem suam significat appetitum, quo humana caro dolorem mortis fugiebat. Voluntatem vero « Putris » dicit, non quoniam maluerit Pater Filii mortem quam vitam, sed quia humanum genus restaurari nolebat Pater, nisi faceret homo aliquid tam magnum, sicut erat mors illa ; quia non poscebat ratio quod alius facere non poterat, idcirco dicit
373 B Filius illum velle mortem suam, quam ipse mavult pati,
S. 64 quam ut genus humanum non salvetur. Ac si diceret : Quoniam non vis aliter reconciliationem mundi fieri, dico te hoc modo velle mortem meam. Fiat igitur haec voluntas tua, id est fiat mors mea, ut mundus tibi reconcilietur. Nam saepe aliquem velle dicimus aliquid, quia non vult aliud, quod si vellet, non fieret illud quod dicitur velle ; ut cum dicimus illum velle lucernam exstinguere, qui non vult claudere fenestram, per quam ventus intrat, qui lucernam exstinguit. Sic igitur voluit Pater mortem Filii, quia non aliter voluit mundum salvari, nisi homo tam magnum aliquid faceret, ut dixi. Quod Filio volenti salutem hominum tantundem valuit — quoniam alius hoc facere
373 C non valebat —, quantum si illi mori praeciperet. Unde ille « sicut mandatum dedit » illi « Pater, sic » fecit[d],

a. Roin.8, 32 b. Matth. 26, 39 c. ibid. 26, 42 d. Jn 14, 31.

l'a livré pour nous » ne signifie pas autre chose que : il ne l'a pas délivré. On trouve en efTet bien des exemples semblables dans la sainte Écriture. Et lorsque le Christ dit : « Père, si c'est possible, que ce calice s'éloigne de moi ; cependant non pas comme je veux, mais comme toi tu veux » ; et : « Si ce calice ne peut pas passer sans que je le boive, que ta volonté soit faite » : sa volonté signifie le désir naturel de préserver sa vie, qui poussait la chair de l'homme à fuir la douleur de la mort. Quant à la a volonté du Père », elle signifie non que le Père aurait préféré la mort de son Fils ù sa vie, mais qu'il ne voulait pas que le genre humain fût restauré sans une démarche de l'homme dont la grandeur égalât cette mort ; et parce que la raison ne pouvait pas exiger ce qui était impossible à tout autre homme, le Fils affirme donc que le Père veut sa mort, et il préfère subir cette mort lui-même, plutôt que de laisser le genre humain sans salut. C'est comme s'il disait: Du moment que tu ne veux pas d'une autre réconciliation avec le inonde, j'affirme que par là-même tu veux ma propre mort. Que soit donc accomplie cette volonté qui est la tienne, ce qui revient à dire : qu'advienne ma propre mort pour que le monde se réconcilie avec toi. Souvent en effet il nous arrive de dire que quelqu'un veut une chose, parce qu'il n'en veut pas une autre qui, voulue par lui, empêcherait que se réalise celle qu'il est censé vouloir : quand nous disons, par exemple, qu'un tel veut éteindre la lumière parce qu'il ne veut pas fermer la fenêtre par où entre le vent qui éteint la lumière. C'est donc bien ainsi que le Père a voulu la mort du Fils : il n'a pas voulu d'autre voie de salut pour le monde que cette démarche humaine si pleine de grandeur, comme je l'ai dit. Et pour le Fils, qui voulait le salut des hommes, cette disposition du Père fut d'un aussi grand poids — puisque tout autre (que le Fils) était incapable d'y satisfaire — qu'eût été l'ordre de mourir. « Il a donc agi conformément à l'ordre que lui a

et «calicem quem dedit » ei «Pater», bibit· «oboediens usque ad mortem » ».

Capitulum X

Item de eisdem, quomodo aliter recte intelligi possunt

Anselmus. — Potest etiam recto intclligi, quia per illam piam voluntatem, qua voluit Filius pro salute mundi mori, « dedit » illi « Pater », non tamen cogendo, « mandatum » « et « calicem » passionis d, et α non pepercit » illi, sed « pro nobis tradidit illum » · et mortem illius voluit ; et quia ipse Filius « oboediens » fuit « usque ad mortem » f, et « didicit ex iis quae passus est oboedientiam » «. Quemadmodum enim secundum humanitatem non habebat
373 D a se voluntatem juste vivendi, sed a Patre, ita et voluntа-
374 a tem illam qua, ut tantum bonum faceret, mori voluit, non potuit habere nisi « a Patre luminum », a quo est «omne datum optimum et omne donum perfectum »h. Et sicut Pater trahere dando voluntatem dicitur, ita non
8. 65 incongrue fit, si impellere asseritur. Sicut enim Filius dicit de Patre : « Nemo venit ad me, nisi Pater traxerit eum » ', ita dicere potuit : nisi impulerit eum. Similiter quoque proferre potuit : nemo currit ad mortem propter nomen meum, nisi Pater impulerit aut traxerit eum. Quoniam namque voluntate quisque ad id quod indeclinabiliter vult, trahitur vel impellitur, non inconvenienter trahere aut impellere Deus, cum talem dat voluntatem, affirmatur.

a. Jn 18, 11 b. Phil. 2, 8 c. Jn 14, 31 d. ibid. 18, 11 e. Cf. Horn. 8, 32 f. Cf. Phil. 2, 8 g. Héb. 5, 8 h. Jac. 1, 17 i. Jn 6,44.

1. Pour tout ce chapitre, on verra dans Schmitt *(ad loc.)* Vindica·

donné le Père » et il a bu « le calice que lui a donné le Père », « obéissant jusqu'à la mort ».

Chapitre X

Sur ces mêmes paroles; comment on peut les entendre autrement de manière correcte

Anselme. — On peut encore retenir comme interprétation correcte qu'en donnant au Fils cette volonté pieuse qui l'a fait vouloir sa propre mort pour le salut du monde, « le Père lui a donné », sans toutefois l'y contraindre, « l'ordre » (de mourir), et « le calice » de la passion ; qu'il « ne l'a pas épargné », « mais l'a livré pour nous » et a voulu sa mort ; et que le Fils fut « obéissant jusqu'à la mort» et «apprit par ses propres souffrances l'obéissance ». De même, en effet, que, dans son humanité, il ne tenait pas de lui-même sa volonté de vivre selon la justice, mais du Père, de même aussi cette volonté qui, pour réaliser un si grand bien, l'a fait vouloir sa mort, n'a pu lui venir que du «Père des lumières» de qui procèdent « tout don excellent et toute grâce parfaite ». Et si l'on peut dire que le Père attire, quand il donne la volonté, on peut pareillement affirmer sans impropriété de langage qu'il pousse. Et la parole du Fils concernant le Père : « Personne ne vient à moi si mon Père ne l'attire », aurait tout aussi bien pu être : si (mon Père) ne le pousse. Pareillement il aurait pu dire aussi : Personne ne court à la mort à cause de mon nom, si le Père ne le pousse ou ne l'attire. Car du moment que chacun est tiré ou poussé par sa volonté vers ce qu'il veut de manière inébranlable, il n'est pas abusif de dire que Dieu, qui lui donne une

tion dos passages d'Augustin et du Ps.-Ambroise dont s'est inspiré Anselmo.

In quo tractu vel impulsu nulla intelligitur violentiae
374 B necessitas, sed acceptae bonae voluntatis spontanea et amata tenacitas. Si ergo hoc modo negari nequit Patrem voluntatem illam dando ad mortem Filium traxisse vel impulisse : quis non videat eadem ratione « mandatum » illi ut mortem sponte sustineret, et « calicem n quem non invitus biberet, dedisse "? Et si Filius sibi non pepercisse, sed pro nobis spontanea voluntate se ipsum tradidisse b recte dicitur : quis neget recte dici quia « Pater », a quo talem voluntatem habuit, illi « non pepercit, sed pro nobis tradidit illum » ° et mortem ejus voluit? Hoc etiam modo indcclinabilitcr et sponte servando acceptam a Patre voluntatem Filius « factus » est illi « oboediens usque ad mortem»*l, et «didicit ex iis quae passus est oboedientiam » °, id est quam magna res facienda sit per oboedien-
374 C tiam. Nam tunc est simplex et vera oboedientia, cum rationalis natura non necessitate, sed sponte servat voluntatem a Deo acceptam.

Aliis quoque modis recte possumus Patrem voluisse Filii mortem intclligere, quamvis isti possint sufficere. Nam sicut velle dicimus eum, qui facit ut alius velit, ita dicimus etiam ilium velle, qui non facit ut alius velit, sed approbat quia vult. Ut cum videmus aliquem fortiter pati velle molestiam, ut perficiat quod bene vult : quamvis fateamur nos velle ut illam poenam sustineat, non tamen volumus aut amamus poenam ejus, sed voluntatem. Illum quoque qui prohibere potest et non prohibet, solemus dicere quia vult quod non prohibet. Quoniam ergo Patri

Û. Cf.Jn 14, 31 et 18, 11 b. Cf. Rom. 8, 32 c. Cf. ibid d. Phil. 2, 8 o. Héb. 5, 8.

telle volonté, l'attire ou le pousse. Par cet attrait ou cette impulsion, on n'entend nullement la contrainte d'une violence, mais la fermeté libre et aimée d une volonté bonne reçue (de Dieu). Ainsi donc, s'il est indéniable qu'en lui donnant cette volonté, le Père a attiré ou poussé son Fils vers lu mort, qui ne conviendrait, pour cette meme raison, que le Père lui a donné l'ordre de subir la mort librement, et tendu un calice qu'il ne devait pas boire contre son gré? Et si l'on dit justement que le Fils ne s'est pas pris en pitié, mais s'est livré lui-même pour nous dans un acte de sa libre volonté, qui oserait nier la correction de la formule selon laquelle le Père qui a donné au Fils une telle volonté, «ne l'a pas épargné, mais l'a livré pour nous» et a voulu sa mort ? De cel te manière encore, en gardant d'une façon inébranlable et libre la volonté qu'il a reçue du Père, le Fils «s'est fait obéissant envers lui jusqu'à la mort», et, «par ses propres souffrances, il a appris l'obéissance», c'est-à-dire combien grande est la tâche qu'impose l'obéissance. Car l'obéissance est réellement simple et vraie lorsque, non sous l'effet d'une contrainte, mais librement, la nature raisonnable garde la volonté qu'elle a reçue de Dieu.

D'autres explications encore nous permettent de comprendre correctement que le Père ait voulu la mort du Fils, bien que celles que nous venons de proposer puissent suffire. Ainsi nous disons : il veut, de celui qui en détermine un autre à vouloir ; pareillement, nous disons aussi : il veut, de celui qui, sans en déterminer un autre à vouloir, l'approuve cependant de vouloir. Par exemple, en voyant un homme décidé à subir avec courage des choses pénibles pour réaliser un projet auquel il tient beaucoup, même si nous disons que nous voulons qu'il supporte cette épreuve, ce n'est cependant pas son épreuve que nous voulons et aimons, mais bien sa volonté. Et de celui qui peut- empêcher une chose et ne l'empêche pas, nous disons aussi qu'il veut ce qu'il n'empêche pas. Puis donc que la volonté du Fils

Filii voluntas placuit, nec prohibuit eum velle aut implere
D-375A quod volebat : recte voluisse ut Filius mortem tam pie
et tam utiliter sustineret — quamvis poenam ejus non
S. 66 arnaret — affirmatur. Non autem potuisse calicem transire,
nisi biberet illum», dixit, non quia non posset mortem
vitare si vellet, sed quoniam — sicut dictum est — mundum
erat aliter impossibile salvari ; et ipse indeclinabiliter
volebat potius mortem pati, quam ut mundus non salva-
retur. Idcirco autem illa verba dixit, ut doceret humanum
genus aliter salvari non potuisse quam per mortem suam,
non ut ostenderet se mortem nequaquam valuisse vitare.
Nam quaecumque de illo dicuntur iis quae dicta sunt
similia, sic sunt exponenda, ut nulla necessitate, sed libera
voluntate mortuus credatur. Erat namque omnipotens ;
et de illo legitur quia « oblatus est, quoniam ipse voluit » [a].
375 B Et ipse dicit : « Ego pono animam meam, ut iterum sumam
eam. Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me ipso.
Potestatem habeo ponendi eam et potestatem habeo
iterum sumendi eam » [c]. Quod ergo idem ipse sua potestate
et sua voluntate facit, nullatenus ad hoc cogi recte dicitur.

B. — Hoc solum, quia permittit Deus illum sic tractari quamvis volentem, non videtur tali Patri de tali Filio convenire.

A. — Immo maxime decet talem Patrem tali Filio consentire, si quid vult laudabiliter ad honorem Dei et utiliter ad salutem hominum, quae aliter fieri non potuit.

a. Cf. Jn 18, 11 b. Is. 53, 7 c. Jn 10, 17-18.

1. Ce problème qui a fait l'objet des trois derniers chapitres *(CDH* I, 8, 9, 10) sera repris sous divers aspects dans la deuxième partie du traite *(CDH* H, 10, 11, 16, 17).

2. Dans cette phrase encore, *Dieu* et *Père* sont pratiquement synonymes, le terme *Père* devenant l'équivalent de *Trinité.* Sur cette particularité de langage, assez habituelle chez Anselme, voir les explications de *CDH* II, 18 (129, 17-25 = 128 A-B), el ci-dessus, p. 243, n. 2 et 245, n. 2.

a plu au Père, et que celui-ci ne l'a pas empêché de vouloir ou d'accomplir ce qu'il voulait, il est légitime d'aftirmer qu'il a voulu pour son Fils cette mort si pleine de piété et si utile (aux hommes), bien qu'il n'aimât pas les souffrances attachées à cette mort. Et quand le Fils a dit que le calice ne pouvait pas passer sans qu'il le bût, la raison n'en était pas qu'il ne pouvait pas éviter la mort, si telle était sa volonté, mais que, comme nous l'avons dit, le monde ne pouvait pas être sauvé autrement ; or, lui-même, dans sa volonté inébranlable, il préférait subir la mort plutôt que de laisser le monde sans salut. Et c'est pour cela précisément qu'il a prononcé ces paroles : pour (nous) enseigner que le genre humain n'aurait pas pu être sauvé autrement que par sa mort, et non pour (nous) révéler qu'il aurait été absolument incapable d'éviter de mourir lui-même. Car tout ce qu'on dit de lui (dans l'Écriture), et qui se rapproche des termes que nous venons de relever, doit être expliqué de telle manière qu'on ne puisse pas croire qu'il est mort sous l'effet d'une contrainte quelconque, mais bien par libre volonté. Il était tout-puissant en effet, et nous lisons à son sujet : « Il a été offert en victime parce que lui-même l'a voulu ». Et il dit lui-même : « Moi, je donne ma vie pour la reprendre. Personne ne me l'ôte, mais je la donne de moi-même. J'ai le pouvoir de donner ma vie et j'ai le pouvoir de la reprendre. » Si donc il accomplit cette démarche de lui-même, par sa propre puissance et sa propre volonté, il est absolument injuste de dire qu'il y est contraint[1].

B. — Le seul fait que Dieu permet, qu'il soit ainsi traité, même avec son propre consentement, ne semble pas digne d'un tel Père[2] à l'égard d'un tel Fils.

A. —Bien au contraire, il est de la plus haute convenance qu'un tel Père donne son accord à un tel Fils, si celui-ci veut entreprendre une tâche vouée à la louange de l'honneur divin et profitable au salut des hommes qui autrement eût- été impossible.

B. — In hoc adhuc versamur, qualiter mors illa rationabilis et necessaria monstrari possit. Aliter namque nec ipse Filius eam velle, nec Pater cogere aut permittere
375 C debuisse videtur. Quaeritur enim cur Deus aliter hominem salvare non potuit ; aut si potuit, cur hoc modo voluit. Nam et inconveniens videtur esse Deo hominem hoc modo salvasse, nec apparet quid mors ista valeat ad salvandum hominem. Mirum enim est, si Deus sic delectatur aut eget sanguine innocentis, ut non nisi eo interfecto parcere velit aut possit nocenti.

S. 67 A. — Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata rationc, volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconveniens in Deo a nobis accipiatur, et nulla vel minima ratio, si major non repugnat, rejiciatur. Sicut enim in Deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita
375 D quamlibet parvam rationem, si majori non vincitur, comitatur necessitas.

B. — Nihil in hac re accipio libentius, quam ut hoc pactum inter nos communiter servetur.

376 A A. — De incarnatione tantum Dei et de iis quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est.

B. — Ita est.

A. — Ponamus ergo Dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse ; et constet inter nos

1. Ici se terminent les objections préliminaires des «infidèles». Boson, leur porte-parole, n'a pas été convaincu par les réponses d'Anselme et se montre extrêmement sévère pour la conception chrétienne du salut.

2. Cf. *Epist. de Inc. Verbi* X: ‹ Quoniam ergo quamlibet parvum inconveniens in deo est impossibile... › (Schmitt, II, p. 26, 4 «■ *PL* 158, 276 C) : rapprochement signalé par Schmitt *(ad loc.)*.

B. — Nous tournons encore autour de cotte question : par quelles raisons peut-on démontrer que cette mort est raisonnable et nécessaire? Car, si elle ne l'est pas, il semble que ni le Fils lui-même n'aurait dû la vouloir, ni le Père l'imposer ou la permettre. Le problème est, en effet, de savoir pourquoi Dieu n'a pas pu sauver l'homme autrement ; ou, s'il l'a pu, pourquoi il a voulu le sauver (en fait) de cette manière. Car il semble indigne de Dieu d'avoir sauvé l'homme de cette manière ; et on ne voit pas quelle valeur peut présenter une mort pareille pour le salut de l'humanité. Il est bien étrange, en effet, que le sang d'un innocent représente pour Dieu une si grande volupté ou un besoin si intense que, sans la mort de cet innocent, il ne voudrait ou ne pourrait pardonner au coupable1.

A. — Puisque, dans la présente recherche, tu assumes le rôle de ceux qui ne veulent rien croire à moins d'une démonstration rationnelle préalable, je désire que nous convenions d'un commun accord de ne retenir, en parlant de Dieu, rien de ce qui, même dans une très faible mesure, manque de convenance2, et de n'écarter aucune raison, si petite soit-elle, à condition qu'une raison plus forte ne s'y oppose pas. Car, lorsqu'il s'agit de Dieu, si le moindre défaut de convenance entraîne une impossibilité, la moindre raison qui n'est pas évincée par une raison plus forte, s'accompagne d'une nécessité.

B. — Sur ce sujet rien ne m'est plus agréable que d'observer avec toi l'accord que nous venons de conclure.

A. — Notre recherche porte seulement sur l'incarnation de Dieu et sur le contenu de notre foi concernant l'homme assumé.

B. — C'est cela.

A. — Supposons donc que l'incarnation de Dieu et les faits et gestes que nous attribuons à cet homme (assumé)

hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, ncc ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, ncc ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est.

B. — Ita fiat, quia nihil in his impossibile aut inconveniens Deo videtur.

A. — Necessaria est igitur homini peccatorum remissio, ut ad beatitudinem perveniat.

B. — Sic omnes tenemus.

s. 68

Capitulum XI

Quid sit peccare et pro peccato satisfacere

376 B Anselmus. — Quaerendum ergo est qua ratione Deus dimittat peccata hominibus. Et ut hoc faciamus apertius, prius videamus quid sit peccare et quid pro peccato satisfacere.

Boso. — Tuum est ostendere, et meum intendere.

A. — Si angelus et homo semper redderet Deo quod debet, numquam peccaret.

B. — Nequeo contradicere.

A. — Non est itaque aliud peccare quam non reddere Deo debitum.

B. — Quod est debitum quod Deo debemus?

A. — Omnis voluntas rationalis creaturae subjecta debet esse voluntati Dei.

B. — Nihil verius.

1. Convention méthodologique de la plus haute importance, sur laquelle va s'engager une nouvelle « démonstration » : voir *Inlrod.,* p. 83-84 et 117.

2. Cette idée centrale du *CDH* est aussi une idée centrale do *De*

n'aient jamais eu lieu ; et qu'il soit établi entre nous que l'homme a été créé pour une béatitude qu'il ne peut pas posséder en cette vie ; qu'on ne peut y parvenir qu'après la rémission des péchés ; que personne ne traverse cette vie sans pécher ; (admettons) encore les autres vérités qu'il faut croire pour obtenir le salut éternel'.

B. — Soit, du moment qu'il n'y a rien là, semble-t-il, d'impossible ou d'inconvenant pour Dieu.

A. - Le pardon des péchés est donc necessaire à l'homme pour parvenir à la béatitude.

B. — C'est ce que nous pensons tous.

Chapitre XI

Qu'est-ce que pécher et satisfaire pour le péché ?

Anselme. — Nous devons donc rechercher pour quelle raison Dieu pardonne les péchés aux hommes. Et pour le faire avec plus de clarté, voyons d'abord ce que signifie pécher et satisfaire pour le péché.

Boson. — Il t'appartient d'expliquer ; pour moi, je suivrai attentivement.

A. — Si l'ange et l'homme rendaient toujours à Dieu ce qu'ils lui doivent, ils ne pécheraient jamais2.

B. — Je ne saurais soutenir le contraire.

A. — Pécher n'est donc pas autre chose que ne pas rendre à Dieu son dû.

B. — Quel est le dû que nous devons à Dieu ?

A. — Toute volonté appartenant à une créature raisonnable doit être soumise à la volonté de Dieu.

B. — Rien de plus vrai.

casu diaboli: l'homme et l'ange sont des *servi* ou de» *conservi* de Dieu, leur commun Maître.

A. — Hoc est debitum quod debet angelus et homo Deo, quod solvendo nullus peccat, et quod omnis qui non solvit peccat. Haec est justitia sive rectitudo voluntatis, quae justos facit sive rectos corde[1], id est voluntate.
376 C Hic est solus et totus honor, quem debemus Deo et a nobis exigit Deus. Sola namque talis voluntas opera facit placita Deo, cum potest operari ; et cum non potest, ipsa sola per sc placet, quia nullum opus sine illa placet. Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est, et Deum exhonorat ; et hoc est peccare. Quamdiu autem non solvit quod rapuit, manet in culpa. Nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit. Sicut enim qui laedit salutem alterius, non sufficit si

a. Cf. Pe. 36 (35), 11.

1. Les idées de *rectitudo,* de *reclus ordo,* qui s'identifient à celles de *justitia* ou do *debilu/n,* sont essentielles dans la doctrine de saint Anselme, aussi bien dans l'ordre de la vérité que dans celui de la conduite : *De veritate,* ITT : «Ad hoc namque nobis datum est posse cogitare esso vel non esse aliquid, ut cogitemus esse quod est, et non esse quod non est. Quapropter qui putat esse quod est, putat quod debet, atque ideo recta est cogitatio. Si ergo vera est et recta cogitatio non ob aliud quam quin putamus osse quod est, aut non esse quod non est : non est aliud ejus veritas quam rectitudo « (éd. Schmitt, I, p. 180, 12-17 = PL 158, 471 C) ; *ibid.,* IV: « Nam si quamdiu voluit quod debuit, ad quod scilicet voluntatem acceperat, in rectitudine et in veritate fuit, et cum voluit quod non debuit, rectitudinem et veritatem deseruit; non aliud ibi potest intelligi veritas quam rectitudo, quoniam sive veritas sive rectitudo non aliud in ejus voluntate fuit quam velle quod debuit» (p. 181, 4-8 — 472 A); *ibid.,* VII : «Si ergo et veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt quod sunt in summa veritate : certum est veritatem rerum esse rectitudinem · (p. 1S6, 1-3 ·■ 475 C) ; *ibid.,* XI : · Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis » (p. 191, 19-20 = 480 A) ; *ibid.,* XII : «et rectitudo mihi videtur idem esse quod justitia » (p. 191, 27-28 › 480 B ; cf. 192, 6-7 = 480 C) ; toute la suite do ce chap. XII définit la justice comme la rectitude de la volonté observée pour ollo-même : «Justitia Igitur est rectitudo voluntatis propter se

A. — Tel est le dû que l'ange et l'homme doivent à Dieu ; en s'en acquittant, nul ne pèche, et quiconque ne s'en acquitte pas, pèche. Telle est la justice ou la rectitude de la volonté qui fait les justes, les hommes au cœur droit, c'est-à-dire à la volonté droite*. Tel est l'honneur unique et intégral que nous devons à Dieu et que Dieu exige de nous. Seule, en effet, une volonté de cette qualité accomplit des œuvres agréables à Dieu, quand elle peut les accomplir ; et, quand elle ne le peut pas, c'est à elle seule et par elle-même qu'elle est agréable (à Dieu), car, sans elle, il n'est pas d'œuvre qui puisse l'être[2]. Ne pas rendre à Dieu cet honneur qu'on lui doit, c'est lui enlever ce qui lui appartient et le deshonorer : et c'est cela le péché. Or, aussi longtemps qu'on ne restitue pas ce qu'on a volé, on reste dans la faute. Et il ne suffît pas de rendre seulement ce qu'on a pris, mais, en compensation du préjudice qu'on a porté, on doit rendre plus qu'on n'a pris. Ainsi, celui qui porte atteinte à la santé d'autrui ne

servata » (194, 26 -· 482 B). On relève des formules semblables dans la plupart des traités d'Anselme, notamment dans De *libertate arbitrii,* chap. I et III: «Indubitanter asserendum est rationalem naturam non eam (arbitrii libertatem) accepisse nisi ad servandam rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem » (éd. Schmitt, I, p. 212, 16-18 — *PL* 158, 494 Λ); *De concordia praescientiae...,* I (6) (éd. Schmitt, II, p. 256, 14-17 = *PL* 158, 516 A); III (2) (p. 264, 26-265, 18 = 522 D-523 B). Les réflexions de G. Caponr Braga définissent exactement la position d'Anselme sur ce sujet : « La thèse de saint Anselme quant à la liberté, est de conserver la rectitude de la volonté après l'avoir reçue de Dieu, c'est-à-dire que la liberté ne peut être que le pouvoir de conserver la rectitude de la volonté pour la môme rectitude · (« 11 problema della liberté in S. Anselmo », dans *Sophia,* 3, 1935, p. 345).

2. Cf. *De Veritate,* XII : « Nulla namque est justitia quae non est rectitudo, nec alia quam rectitudo voluntatis justitia dicitur per sc. Dicitur enirn rectitudo actionis justitia sed non nisi cum justa voluntate iit actio. Rectitudo autem voluntatis, etiamsi impossibile sit fleri quod recte volumus : tamen nequaquam nomen amittit justitiae » (Schmitt, I, p. 191, 30-34 = *PL* 158, 482 B-C).

salutem restituit, nisi pro illata doloris injuria rccompcnsct aliquid : ita qui honorem alicujus violat non sufficit
376 D honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid, quod placeat illi quem exhonoravit, restituit. Hoc quoque attendendum quia, cum aliquis
377 a quod injuste abstulit solvit, hoc debet dare, quod ab illo non posset exigi, si alienum non rapuisset. Sic ergo debet
8.69 omnis qui peccat, honorem Deo quem rapuit solvere ; et haec est satisfactio, quam omnis peccator Deo debet facere.

B. — In his omnibus, quoniam rationem sequi proposuimus, quamvis aliquantulum me terreas, nihil habeo quod dicere possim contra.

Capitulum XII

Utrum sola misericordia sine omni debiti solutione deceat Deum peccatum dimittere

Anselmus. — Redeamus et videamus utrum sola misericordia, sine omni solutione ablati sibi honoris deceat Deum peccatum dimittere.

Boso. — Non video cur non deceat.

377 b A. — Sic dimittere peccatum non est aliud quam non punire. Et quoniam recte ordinare peccatum sine satisfactione non est nisi punire : si non punitur, inordinatum dimittitur.

B. — Rationabile est quod dicis.

lui donne pas un dédommagement suffisant en lui rendant la santé, s'il ne lui procure pas (en outre) quelque compensation pour la douleur imméritée qu'il lui a infligée ; de meme, celui qui lèse quelqu'un dans son honneur ne peut pas se contenter de lui rendre cet honneur, sans apporter une compensation qui corresponde à la nature de son offense el obtienne l'agrément de celui dont l'honneur a été atteint. Il faut aussi souligner ce point : celui qui restitue ce qu'il a pris injustement, a le devoir de donner cela même qu'on ne pourrait pas exiger de lui s'il n'avait pas volé le bien d'autrui. Ainsi donc, quiconque pèche doit rendre à Dieu l'honneur qu'il lui a pris ; et en cela consiste la satisfaction dont tout pécheur doit s'acquitter envers Dieu.

B. — Puisque nous avons décidé de suivre la raison et bien que Lu m'effraies un peu, je n'ai aucune objection à t'opposer sur aucun de ces points.

Chapitre XII

Convient-il que Dieu remette le péché par la seule miséricorde, sans aucune espèce d'acquittement de la dette?

Anselme. — Reprenons et voyons s'il serait convenable que Dieu remette le péché par la seule miséricorde, sans qu'on lui rende aucunement l'honneur qu'on lui a enlevé.

Boson. — Je ne vois pas pourquoi cela ne conviendrait pas.

A. — Remettre ainsi le péché équivaut à ne pas le punir. Et puisque faire entrer le péché, pour lequel on n'a pas satisfait, dans la rectitude de l'ordre, n'est rien d'autre que le punir, si on ne le punit pas, on laisse passer un désordre.

B. — Tu tiens le langage de la raison.

A. — Deum vero non decet aliquid inordinatum in suo regno dimittere.

B. — Si aliud volo dicere, timeo peccare.

A. — Non ergo decet Deum peccatum sic impunitum dimittere.

B. — Ita sequitur.

A. — Est et. aliud quod sequitur, si peccatum sic impunitum dimittitur : quia similiter erit apud Deum peccanti et non peccanti ; quod Deo non convenit.

B. — Non possum negarc.

A. — Vide et hoc. Justitiam hominum nemo nescit esse sub lege, ut secundum ejus quantitatem mensura retributionis a Deo recompensetur.

B. — Ita credimus.

377 C A. — Si autem peccatum nec solvitur nec punitur, nulli legi subjacet.

B. — Non possum aliter inlclligcre.

A. — Liberior igitur est injustitia, si sola misericordia dimittitur, quam justitia ; quod valde inconveniens videtur. Ad hoc etiam extenditur haec inconvenientia, ut injustitiam Deo similem faciat ; quia sicut Deus nullius legi subjacet, ita et injustitia.

B. — Resistere nequeo rationi tuae. Sed cum Deus nobis praecipiat omnino dimittere peccantibus in nos», videtur repugnare, ut hoc nobis praecipiat quod ipsum facere non decet.

a. Cf. Matth. 6, 12.

---

1. Ce manquement à l'ordre voulu par Dieu dans son royaume définit également le péché des démons: *De casu diaboli,* IV : « Voluit (diabolus) *inordinale* similis esse Deo» (Schmitt, I, 211, 29-30 et 242, 4 – *PL* 158, 333 A-B).

2. Mot à mot : *quantité.* Sur ces évaluations quantitatives chères ii Anselme, cf. *Inlrod.,* p. 121-134 et 167-172. Voir aussi *De conceptu*

A. — Mais il ne convient pas que Dieu laisse subsister quelque désordre dans son royaume[1].

B. — En prétendant autre chose, je craindrais de pécher.

A. — Il ne convient donc pas que Dieu laisse passer ainsi le péché sans le punir.

B. — La conséquence est logique.

A. — Mais il y a aussi une autre conséquence logique, à remettre ainsi le péché sans le punir : Dieu traitera de la même manière celui qui pèche et celui qui ne pèche pas ; or cela ne convient pas à Dieu.

B. — Je ne puis le nier.

A. — Considère aussi ce point. Nul n'ignore que la justice des hommes est soumise à une loi qui veut que ce soit à la grandeur[2] de cette justice que Dieu mesure sa rétribution.

B. — Telle est bien notre conviction.

A. — Mais si le péché ne fait l'objet ni d'une satisfaction ni d'une punition, il n'est soumis à aucune loi.

B. — Il m'est impossible de le comprendre autrement.

A. — Si elle est pardonnée par l'effet de la seule miséricorde, l'injustice est donc plus affranchie que la justice : ce qui paraît extrêmement inconvenant. Et cette inconvenance va même jusqu'à présenter l'injustice comme semblable à Dieu, car comme Dieu n'est soumis à la loi de personne, de même aussi l'injustice.

B. — Je ne saurais opposer de résistance à ton raisonnement. Cependant, puisque Dieu nous ordonne de pardonner sans restriction à ceux qui nous offensent, il semble choquant qu'il nous prescrive ce qu'il ne peut pas faire lui-même sans inconvenance.

Virginali el de originali peccato, XXII : *De quantitate orioinalis peccali* (litre) (Schmitt, II, 161, 9 = *PL* 158, 452 D).

S. 70 A. — Nulla in hoc est repugnantia, quia Deus hoc nobis praecipit, ut non praesumamus quod solius Dei est. Ad nullum enim pertinet vindictam facere, nisi ad illum qui Dominus est omnium·. Nam cum terrenae potestates
377 D hoc recte faciunt, ipse facit, a quo ad hoc ipsum sunt ordinatae.

B. — Removisti repugnantiam quam putabam inesse ; sed est aliud ad quod tuum habere volo responsum.
378 Λ Nam cum Deus sic sit liber ut nulli legi, nullius subjaceat judicio, et ita sit benignus, ut nihil benignius cogitari queat, et nihil sit rectum aut decens nisi quod ipse vult : mirum videtur si dicimus quia nullatenus vult aut non ei licet suam injuriam dimittere, a quo etiam de iis quas aliis facimus solemus indulgentiam petere.

A. — Verum est quod dicis de libertate et voluntate et benignitate illius ; sed sic eas debemus rationabiliter intelligerc, ut dignitati ejus non videamur repugnare. Libertas enim non est nisi ad hoc quod expedit aut quod decet, nec benignitas dicenda est quae aliquid Deo indecens operatur. Quod autem dicitur quia quod vult justum est, et quod non vult non est justum, non ita intelligendum
378 B est ut, si Deus velit quodlibet inconveniens, justum sit, quia ipse vult. Non enim sequitur : si Deus vult mentiri, justum esse mentiri ; sed potius Deum illum non esse. Nam nequaquam potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas, immo quae deserendo veritatem corrupta est. Cum ergo dicitur : si Deus vult mentiri,

1. Anselme affirme constamment l'accord et l'harmonie réciproques des divers attributs divins. Ou peut même dire que toute la doctrine de lu satisfaction procède de cette préoccupation, puisqu'elle doit concilier l'honneur de Dieu et sa volonté de sauver les hommes, sa justice et sa miséricorde, sa liberté et la · nécessité » de réaliser scs desseins sur l'humanité.

A. — Il n'y a là rien de choquant, parce que Dieu nous donne ce précepte pour nous empêcher d'usurper un rôle qui appartient à Dieu seul : personne n'a le droit d'exercer la vengeance, sauf celui qui est le Seigneur de tous. Et quand les puissances terrestres s'acquittent justement d'un tel rôle, c'est (Dieu) lui-même qui le fait, lui qui les a précisément établies à cette fin.

B. — Tu viens d'écarter une inconséquence que je croyais réelle ; mais voici une autre objection pour laquelle je voudrais avoir ta réponse. Puisque Dieu est si libre qu'il n'est soumis à aucune loi ni au jugement de personne, si bienveillant qu'on ne peut rien concevoir de plus bienveillant, puisqu'il n'existe rien de juste ou de convenable que ce qu'il veut lui-même, il semble étrange de dire qu'en aucune manière il ne veut ou ne peut pardonner l'offense qui lui est faite, lui dont nous sollicitons le pardon même pour les offenses que nous commettons envers notre prochain.

A. — Ce que tu dis de sa liberté, de sa volonté et de sa bienveillance, est vrai ; mais nous devons entendre ces attributs de manière assez logique pour ne pas donner l'impression que nous compromettons sa dignité1. Car la liberté ne peut être ordonnée qu'à des fins utiles ou convenables ; et une bienveillance qui agit d'une manière qui ne convient pas à Dieu ne mérite pas son nom (do bienveillance). Quant à l'affirmation que ce qu'il veut est juste, et ce qu'il ne veut pas, injuste, il ne faut pas l'entendre dans ce sens qu'un manque de convenance, s'il était voulu par Dieu, serait juste, parce que Dieu le veut. Il n'est pas logique de dire : si Dieu veut mentir, le mensonge est juste, mais plutôt de dire qu'un tel être n'est pas Dieu. Car en aucune façon la volonté ne peut vouloir mentir, à moins (qu'il ne s'agisse d'une volonté) dans laquelle la vérité s'est corrompue, ou plutôt d'une volonté qui s'est corrompue en renonçant à la vérité. Par conséquent, lorsqu'on dit : si Dieu veut, mentir, on ne dit pas autre chose que : si

non est aliud quam : si Deus est talis natura quae velit mentiri ; et idcirco non sequitur justum esse mendacium· Nisi ita intelligatur, sicut cum de duobus impossibilibus dicimus : si hoc est, illud est ; quia nec hoc nec illud est. Ut si quis dicat : si aqua est sicca, et ignis est humidus ; neutrum enim verum est. Itaque dc illis tantum verum est dicere : si Deus hoc vult, justum est, quae Deum velle non
378 C est inconveniens. Si enim Deus vult ut pluat, justum est ut pluat ; et si vult ut homo aliquis occidatur, justum est ut occidatur. Quapropter si non decet Deum aliquid injuste aut inordinate facere, non pertinet ad ejus libertatem aut benignitatem aut voluntatem, peccantem qui non solvit Deo quod abstulit impunitum dimittere.

S. 71 B. — Omnia mihi aufers quae putabam tibi objici posse.

A. — Vide adhuc cur Deum hoc faccre non deceat.

B. — Libenter ausculto quidquid dicis

Capitulum X1U

Quod nihil minus sit tolerandum in rerum ordine, quam ut creatura Creatori debitum honorem auferat et non solvat quod aufert.

Anselmus. — Nihil minus tolerandum in rerum ordine,
378 D quam ut creatura Greatori debitum honorem auferat et non solvat quod aufert.

Boso. — Hoc nihil clarius.

A. — Nihil autem injustius toleratur, quam quo nihil est minus tolerandum.

1. Les arguments dc la lin dc cc chapitre sont inspirés d'Augustin (cf. Schmitt, *ad loc.).*

2. *L'ordo rerum* est l'expression de l'ordo, de la *reditudo,* du *jussus* ou do la *juslilia Dei:* d'où la nécessité, pour l'homme et les anges, de s'y conformer. C'est ce que développent les chap, suivants *{CDU* I, 15 à 18).

Dieu est telle nature qui voudrait mentir ; et c'est pourquoi il ne s'ensuit pas que le mensonge soit juste. A moins d'entendre ces tournures à la manière dont nous énonçons deux impossibilités : si ceci est, cela est ; parce que ceci n'est pas, cela non plus n'est pas. Si l'on disait, par exemple : si l'eau est sèche, alors le feu est humide ; car aucune des deux affirmations n'est vraie. Aussi ne peut-on dire en toute vérité : si Dieu veut telle chose, elle est juste, que dans les cas où la volonté de Dieu peut s'engager sans inconvenance. Si, par exemple, Dieu veut qu'il pleuve, il est juste qu'il pleuve ; et s'il veut qu'un homme soit tué, il est juste qu'il soit tué. Aussi bien, s'il ne convient pas que Dieu fasse rien dans l'injustice ou le désordre, il n'appartient pas à sa liberté, à sa bonté ou à sa volonté de laisser impuni le pécheur qui ne rend pas à Dieu ce qu'il lui a pris.

B. — Tu m'enlèves toutes les objections que je comptais pouvoir te présenter.

A. — Considère encore les raisons pour lesquelles il ne convient pas que Dieu agisse ainsi.

B. — J'écoute avec plaisir toutes tes explications[1].

Chapitre XIII

Que rien n'est moins tolérable, dans l'ordre de l'univers, que d'accepter que la créature enlève à son Créateur l'honneur qui lui est dû et ne lui rende pas ce qu'elle lui enlève.

Anselme. — Bien n'est moins tolérable, dans l'ordre dc l'univers[2], que d'accepter que la créature enlève à son Créateur l'honneur qui lui est dû et ne lui rende pas ce qu'elle lui enlève.

Boson. — Rien n'est plus clair.

A. — Mais rien ne saurait être toléré avec plus d'injustice que ce qui est moins tolérable que tout.

B. — Nec hoc est obscurum.

370 a — Puto ergo quia non dices Deum debere tolerare quo nihil toleratur injustius, ut creatura non reddat Deo quod aufert.

B. — Immo penitus negandum esse video.

A. — Item. Si Deo nihil majus aut melius, nihil justius quam quae honorem illius servat in rerum dispositione summa justitia, quae non est aliud quam ipse Deus.

B. — Hoc quoque nihil apertius.

A. — Nihil ergo servat Deus justius quam suae dignitatis honorem.

B. — Concedere me oportet.

A. — Videtur tibi quod eum integre servet, si sic auferri sibi permittit, ut nec solvatur nec ipse auferentem puniat?

B. — Non audeo dicere.

A. — Necesse est ergo, ut aut ablatus honor solvatur aut poena sequatur. Alioquin aut sibi Deus ipsi justus non erit aut ad utrumque impotens erit ; quod nefas est vel cogitare.

s·72 ## Capitulum XIV

379 b ### Cujusmodi honor Dei sit poena peccantis

Boso. — Nihil rationabilius dici posse intelligo. Sed volo a te audire, si poena peccantis sit illi honor, aut cujus-

1. Avec les mss R et D noue gardons le mot *quae* qu'a également retenu l'éd. do G. Gerberon, reproduite par Migne.

2. Cf. Afono/ojion, XVI (référence indiquée par Schmitt, *ad lac.).*

B. — Gcci non plus n'est pas obscur.

A. — Je pense donc que tu ne vas pas dire que Dieu doit tolérer ce qui, au regard de la justice, est moins tolérable que tout, à savoir : que la créature ne rende pas à Dieu ce qu'elle lui enlève.

B. — Bien au contraire, je vois qu'il faut le nier absolument.

A. — Pareillement, s'il n'est rien de plus grand ni de meilleur que Dieu, il n'est rien de plus juste que la justice suprême qui protège l'honneur de Dieu dans l'ordre de l'univers, cette justice qui n'est rien d'autre que Dieu lui-même[2].

B. — Rien, non plus, n'est plus clair.

A. — Dieu par conséquent ne défend rien à plus juste titre que l'honneur de sa dignité.

B. — Je dois l'accorder.

A. — Te semble-t-il qu'il le défende intégralement, s'il permet ainsi qu'on le lui enlève sans qu'on le lui restitue et sans punir lui-même celui qui le lui enlève?

B. — Je n'ose pas l'affirmer.

A. — Il faut donc ou que l'honneur usurpé soit rendu, ou que le châtiment suive. Autrement, ou bien Dieu sera injuste vis-à-vis de lui-même, ou bien il sera incapable de faire respecter la double (exigence de la justice) : mais cette simple pensée est déjà une impiété.

Chapitre XIV

De quelle manière l'honneur de Dieu réclame la peine du pécheur

Boson. — Je vois qu'on ne saurait rien avancer qui satisfasse mieux la raison. Mais je voudrais que tu me dises

modi honor sil. Si enim poena peccantis non est ejus honor, cum peccator non solvit quod abstulit, sed punitur, sic perdit Deus honorem suum ut non recuperet ; quod iis quae dicta sunt repugnare videtur.

Anselmus. — Deum impossibile est honorem suum perdere. Aut enim peccator sponte solvit quod debet, aut Deus ab invito accipit. Nam aut homo debitam subjectionem Deo sive non peccando sive quod peccat solvendo, voluntate spontanea exhibet, aut Deus eum
379 C invitum sibi torquendo subjicit et sic se Dominum ejus esse ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat. In quo considerandum quia, sicut homo peccando rapit quod Dei est, ita Deus puniendo aufert quod hominis est. Quippe non solum id suum alicujus esse dicitur quod jam possidet, sed quod in ejus potestate est ut habeat. Quoniam ergo homo ita factus est, ut beatitudinem habere posset, si non peccaret : cum propter peccatum bcatitudine et omni bono privatur, de suo quamvis invitus solvit quod rapuit ; quia licet Deus hoc ad usum sui commodi non
379 D transferat quod aufert — sicut homo pecuniam quam
380 A alii aufert in suam convertit utilitatem —, hoc tamen quod aufert utitur ad suum honorem, per hoc quia aufert. Auferendo enim peccatorem et quae illius sunt, sibi subjecta esse probat.

si le châtiment du pécheur constitue un honneur pour Dieu ou ά quelle espèce d'honneur il correspond. Car si le châtiment du pécheur n'est pas un honneur pour Dieu, puisque le pécheur ne lui rend pas ce qu'il lui a pris, mais est (seulement) puni, Dieu perd son honneur dans des conditions qui ne lui permettent pas de le retrouver : ce qui semble contredire ce que nous avons dit.

Anselme. Il est impossible que Dieu perde son honneur. Ou bien, en oiTet, le pécheur s'acquitte librement de sa dette, ou bien Dieu la lui reprend de force. Ou bien l'homme dans sa volonté libre témoigne à Dieu la sujétion qu'il lui doit, soit en ne péchant pas, soit en satisfaisant pour son péché ; ou bien Dieu le ramène de force sous sa propre sujétion par les châtiments (qu'il lui inflige), démontrant ainsi sa qualité de Maître de l'homme que l'homme se refuse lui-même à reconnaître volontairement. En quoi l'on doit observer que de même que l'homme en péchant enlève à Dieu ce qui lui appartient, de même Dieu en le punissant, enlève ce qui appartient à l'homme. Car par bien propre d'un homme on ne désigne pas seulement ce qu'il possède en fait, mais ce qu'il est en mesure de posséder. Et puisque l'homme a été créé dans des conditions telles qu'il pût parvenir à la béatitude s'il ne péchait pas, quand son péché le prive de la béatitude et de tout bien, c'est avec ce qui lui appartient qu'il rend, bien qu'à contre-cœur, ce qu'il a volé ; car, bien que Dieu ne tire pour lui-même aucun avantage de ce qu'il enlève – à la manière d'un homme qui tourne à son propre profit l'argent qu'il prend à un autre—, il fait servir néanmoins à son propre honneur ce qu'il enlève, par le fait même qu'il l'enlève. En l'enlevant en effet, il fait la preuve que le pécheur et ce qui lui appartient lui sont soumis.

Capitulum XV

Si Deus vel ad modicum patiatur honorem suum violari

Boso. Placet quod dicis. Sed est et aliud ad quod tuam responsionem postulo. Nam si Deus ita sicut probas suum debet honorem servare : cur vel ad modicum patitur illum violari? Quod enim aliquo modo laedi sinitur, non integre nec perfecte custoditur.

Anselmus. — Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse
3β0 b sibi est honor incorruptibilis, et nullo modo mutabilis. Verum quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi
s. 73 praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, Deo oboedire et eum honorare dicitur, et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligerc quid debeat. Quae cum vult quod debet, Deum honorat ; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se ejus voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et ejusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat. Cum vero non vult quod debet, Deum, quantum ad illam pertinet, inhonorat, quoniam non se sponte subdit illius dispositioni, et universitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat, licet potestatem aut dignitatem Dei nullatenus laedat aut decoloret.

380 C Si enim ea quae caeli ambitu continentur, vellent non

1. Des développements de ce chapitre et de ceux des chapitres précédents *(CDH* I, 12, 13, 14), on pourra rapprocher *De conceptu virg. cl de originali peccato,* VI (Schmitt, II, 147, 12-22 = *PL* 158, 440 A-B) ; XI (153, 14-154, 3 = 445 B-446 A).

Chapitre XV

Dieu peut-il souffrir, même dans une faible mesure, que son honneur soit violé

Boson. — Ton explication me satisfait. Mais il reste encore une autre difficulté à laquelle je te demanderais de répondre. Si Dieu doit préserver son honneur avec l'intransigeance dont tu viens d'établir la nécessité, comment sc fait-il qu'il puisse souffrir que cet honneur soit lésé même dans une faible mesure? Car ce qu'on laisse entamer dans une certaine mesure, on ne le garde pas do manière intégrale et parfaite.

Anselme. — Envisagé en lui-même, l'honneur de Dieu ne peut être accru ni diminué par rien. C'est ce même Dieu, en effet, qui est lui-même pour lui-même son propre honneur incorruptible et absolument inaltérable. Toutefois, de toute créature qui reste dans son ordre propre, cet ordre que lui prescrit pour ainsi dire la nature ou la raison, on dit qu'elle obéit à Dieu et l'honorc ; et on le dit surtout de la nature rationnelle à qui a été donnée l'intelligence de son devoir. Quand cette créature veut ce qu'elle doit, elle honore Dieu ; non parce qu'elle lui apporte quelque chose, mais parce que, d'elle-même, elle se soumet à sa volonté et à ses dispositions, et que, dans la mesure de ses forces, elle se tient à sa place dans l'univers et maintient la beauté de ce meme univers. Mais, si elle ne veut pas ce qu'elle doit, elle déshonore Dieu autant qu'il tient à elle, puisqu'elle ne se soumet pas volontairement à ses dispositions, et que, autant qu'elle le peut, elle dérange l'ordre et la beauté de l'univers, bien qu'en aucune manière elle n'entame ni ne ternisse la puissance ou la dignité de Dieu1.

Supposé, en effet, que les êtres inclus dans l'orbite céleste

esse sub caelo aut elongari a caelo, nullatenus possent nisi sub caelo esse nec fugere caelum nisi appropinquando caelo. Nam et unde et quo et qua irent, sub caelo essent ; et quanto magis a qualibet caeli parte elongarentur, tanto magis oppositae parti propinquarent. Ita quamvis homo vel malus angelus divinae voluntati et ordinationi subjacere nolit, non tamen eam fugere valet, quia si vult fugere dc sub voluntate jubente, currit sub voluntatem punientem ; et si quaeris qua transit : non nisi sub
380 I) voluntate permittente ; et hoc ipsum, quod perverse vult
381 Λ aut agit, in universitatis praefatae ordinem et pulchritudinem summa sapientia convertit. Ipsa namque perversitatis spontanea satisfactio vel a non satisfaciente poenae exactio excepto hoc quia Deus de malis mullis modis bona facit - in eadem universitate suum tenent locum et ordinis pulchritudinem. Quas si divina sapientia, ubi perversitas rectum ordinem perturbare nititur, non adderet, fieret in ipsa universitate quam Deus debet ordinare, quaedam ex violata ordinis pulchritudine deformitas, et Deus in sua dispositione videretur deficere.
S. 74 Quae duo quoniam sicut sunt inconvenientia, ita sunt impossibilia, necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur.

B. — Satisfecisti objectioni meae.

381 B A. — Palam igitur est quia Deum, quantum in ipso est, nullus potest honorare vel exhonorare ; sed quantum

veuillent ne plus rester sous le ciel ou s'éloigner du ciel, ils ne sauraient en aucune manière rien faire d'autre que de rester sous le ciel, ni fuir le ciel qu'en sc rapprochant du ciel. Gar d'où qu'ils partent, où qu'ils aillent, quelque voie qu'ils empruntent, ils resteraient sous le ciel ; et plus ils s'écarteraient de tel ou tel point du ciel, plus ils se rapprocheraient du point (symétrique qui lui est) opposé. Ainsi quelque effort que fassent l'homme ou l'ange mauvais pour se soustraire à la volonté et aux dispositions divines, ils ne peuvent cependant pas y échapper, parce que s'ils veulent s'affranchir de la volonté qui commande, ils se précipitent sous la volonté qui punit ; et si l'on demande quelle voie ils empruntent, on n'en voit pas d'autre que celle de l'assujettissement à la volonté qui permet ; et cela même qui fait l'objet de leur volonté ou de leur action perverses, la sagesse suprême le ramène à l'ordre et à la beauté du tout dont nous avons parlé. Car, en elles-mêmes, la satisfaction volontaire pour un comportement pervers ou l'application du châtiment à qui n'apporte pas cette satisfaction — sous la réserve que Dieu, de bien des façons, tire le bien du mal — trouvent leur place dans ce même tout qu'elles maintiennent dans la beauté de son ordre. Supposé que, devant des comportements pervers qui s'appliquent à bouleverser cet ordre juste, la sagesse divine renonce à ces sanctions, il se produirait, dans cet univers même que Dieu doit régler selon l'ordre, une certaine laideur consécutive à l'altération de la beauté inhérente à cet ordre, et Dieu semblerait en défaut dans sa propre organisation de l'univers. Et puisque ces deux hypothèses sont à la fois inconvenantes et impossibles, il est nécessaire que tout péché soit suivi d'une satisfaction ou d'un châtiment.

B. — Tu as répondu à mon objection de manière satisfaisante.

A. — Il est donc évident que personne ne peut apporter ou enlever de l'honneur à Dieu considéré en lui-même ;

in se est, hoc aliquis facere videtur, cum voluntatem suam voluntati ejus subjicit aut subtrahit.

B. — Nescio quid contra queam dicere.

Capitulum XVI

Ratio quod numerus angelorum qui ceciderunt restituendus sit do hominibus

Anselmus. — Adhuc addam aliquid.

Boso. — Tamdiu dic, donec mc taedeat audire.

A. — Deum constat proposuisse, ut de humana natura quam fecit sine peccato, numerum angelorum qui ceciderant restitueret.

B. — Hoc credimus, sed vellem aliquam hujus rei rationem habere.

A. — Fallis me. Non enim proposuimus tractare nisi de sola incarnatione Dei, et tu mihi interseris alias
381 C quaestiones.

B. — Ne irascaris, «hilarem datorem diligit Deus»*. Nam nemo magis probat sc hilariter dare quod promittit, quam qui plus dat quam promittit. Dic ergo libenter quod quaero.

A. — Rationalem naturam, quae Dei contemplatione beata vel est vel futura est, in quodam rationabili et perfecto numero praescitam esse a Deo, ita ut nec majorem

a. II Cor. 9, 7.

1. Sur 108 thèmes développés dans ce chapitre, voir les textes d'Augustin et de Torlullicn indiqués par Schmitt *(ad loc.)* ; voir aussi les réflexions de M.-D. Chenu concernant le développement des

mais, dans la mesure de scs moyens, une (créature raisonnable) semble bien y parvenir, lorsqu'elle soumet ou soustrait sa propre volonté à la volonté divine.

B. — Je ne sais ce que je pourrais dire là contre1.

Chapitre XVI

La raison pour laquelle le nombre des anges déchus doit être rétabli avec des hommes

Anselme. — Je dois encore ajouter une chose.

Boson. — Poursuis tes explications jusqu'à ce que je me lasse de t'entendre.

A. — Il est évident que Dieu s'est proposé de rétablir le nombre des anges déchus en prenant dans la nature humaine qu'il a créée sans péché.

B. — Nous le croyons, mais je voudrais que tu m'expliques un peu cette vérité.

A. — Tu m'égares : nous avons décidé delimiter notre recherche à la seule Incarnation de Dieu, et tu fais entrer dans mon propos des questions qui lui sont étrangères.

B. — Ne te fâche pas : « Dieu aime celui qui donne avec joie ». Et on ne saurait mieux montrer qu'on donne avec joie ce qu'on promet, qu'en donnant plus qu'on ne promet. Réponds donc de bonne grâce à ma question.

A. — La nature raisonnable que la contemplation de Dieu rend ou doit rendre heureuse, a été prévue par la science divine selon un nombre déterminé, rationnel et parfait, un nombre qu'il ne convient ni de dépasser ni de

notions d'ordre, d'univers et de nature, au χπ· s. *(La théologie au XII» slide,* Paris 1957, p. 19-51), et notre *Inlrod.,* p. 126-130.

S.75 ncc minorem ilium esse deceat. non est dubitandum. Aut enim nescit Deus in quo numero melius eam deceat constitui, quod falsum est ; aut si scit, in eo illam constituet, quem ad hoc decentiorem intelliget. Quapropter aut angeli illi qui ceciderunt, facti erant ad hoc ut essent intra illum numerum ; aut quia extra illum permanere
382 A non potuerunt, cx necessitate ceciderunt, quod absurdum est opinari.

B. — Veritas est aperta quod dicis.

A. — Quoniam ergo de illo numero esse debuerunt : aut restaurandus est ex necessitate numerus eorum, aut in imperfecto remanebit numero rationalis natura, quae in numero perfecto praescita est ; quod esse non potest.

B. — Restaurandi procul dubio sunt.

A. — Necesse est ergo eos de humana, quoniam non est alia de qua possint, natura restaurari.

Capitulum XVII

Quod alii angeli pro illis non possint restitui

Boso. — Cur non aut ipsi aut alii angeli pro illis possunt restitui?

Anselmus. — Cum videbis nostrae restaurationis difficultatem, intelliges eorum reconciliationis impossibili-
382 B tatem. Alii autem angeli pro iliis restitui non possunt ideo — ut taceam quomodo hoc repugnare videatur primae creationis perfectioni -, quia non debent, nisi tales esse

1. Schmitt indique *(ad loc.)* les passages d'Augustin et de Grég. le Grand qui ont inspiré Anselme sur ce point. Voir encore Chenu, *o. c.,* chap. II : « Cur homo ? Le sous-sol d'une controverse ».

2. Cf. *CDH* II, 21.

réduire : cela ne peut être mis en doute. Gar, ou bien Dieu ne sait pas quel nombre convient le mieux à la constitution de celte nature, ce qui est faux ; ou bien, s'il le sait, il la constituera selon le nombre qu'il estimera le plus favorable à cette fin. Dès lors, ou bien les anges déchus avaient été créés dans les limites de ce nombre ; ou bien, excédant ce nombre, ils ne purent pas persévérer et furent nécessairement précipités dans leur chute, ce qui est une opinion absurde.

B. - Tu énonces une vérité évidente.

A. — Puis donc qu'ils ont dû entrer dans ce nombre, ou bien leur nombre devra nécessairement être rétabli, ou bien cette nature raisonnable, prévue selon un nombre parfait, subsistera selon un nombre imparfait : ce qui est impossible.

B. — Leur nombre doit être rétabli, sans aucun doute.

A. — Il faut donc, puisqu'aucune autre nature n'en est capable, que ce nombre soit rétabli en prenant dans la nature humaine*.

Chapitre XV11

Que d'autres anges ne peuvent pas être substitués aux anges déchus

Boson. Pourquoi les anges déchus ne peuvent-ils pas être réhabilités eux-mêmes ou remplacés par d'autres anges?

Anselme. Quand tu pourras constater combien fut difficile notre rédemption, tu comprendras que leur réconciliation est impossible2. Et d'autres anges ne peuvent pas leur être substitués pour cette raison je ne veux pas souligner à quel point cette hypothèse semble aller contre la perfection de la première création — qu'ils ne devraient l'être qu'à la condition de pouvoir être tels qu'auraient

possint, quales illi fuissent, si non peccassent, cum ilii nulla visa vindicta peccati persévérassent ; quod post illorum casum aliis, qui pro illis restituerentur, esset impossibile. Non enim pariter laudabiles sunt, si stant in veritate : el qui nullam novit peccati poenam, et qui eam semper aspicit aeternam. Nam nequaquam putandum est bonos angelos esse confirmatos casu malorum, sed suo merito. Sicut namque, si boni cum malis peccassent, simul damnati essent, ita injusti, si cum justis stetissent, pariter confirmati essent. Quippe si aliqui eorum non nisi aliorum
382 C casu confirmandi erant, aut nullus umquam confirmaretur, aut necesse erat aliquem casurum, qui ad alios confirmandos
3. 76 puniretur ; quae utraque absurda sunt. Illo itaque modo confirmati sunt illi qui steterunt, quo pariter confirmati essent omnes, si stetissent. Quem modum ostendi, sicut potui, ubi tractavi cur Deus diabolo perseverantiam non dedit.

B. Probasti malos angelos de humana natura restaurandos ; et patet ex hac ratione quia non in minori numero erunt homines electi, quam sunt angeli reprobi. Sed utrum plures futuri sint, si potes ostende.

1. Cf. *De casu diaboli,* surtout chap. II et III (Schmitt, I, p. 235-240 = *PL* 158, 328 A-332 A). On devra, d'ailleurs, préciser par ce traité les thèmes mis en œuvre ou évoqués par les présents développements d'Anselme *(CDH* I, 16-18).

été les anges déchus, si, n'ayant pas péché, ils s'étaient maintenus dans une persévérance qui aurait exclu toute perspective de châtiment pour le péché : or, c'est précisément ce qui, après la chute (des démons), devenait impossible à ces autres anges qui leur auraient été substitués. Car la stabilité dans la vérité n'est pas louable au même degré chez celui qui ne sait rien du châtiment du péché, et chez celui qui considère sans cesse l'éternité de ce châtiment. Et on ne doit absolument pas penser que les bons anges ont été confirmés dans le bien par la chute des mauvais, mais par leur propre mérite. Car de même que, s'ils avaient péché avec les anges mauvais, les bons anges auraient été damnés avec eux, de même, s'ils étaient restés fermes dans le bien avec les anges justes, les anges pécheurs auraient été pareillement confirmés dans le bien. Et en vérité s'il s'était trouvé des anges à ne pouvoir être confirmés dans le bien que par la chute d'autres anges, ou bien aucun d'eux n'aurait jamais été confirmé, ou bien la chute de quelque ange eût été nécessaire pour que son châtiment pût confirmer les autres : deux hypothèses également absurdes. Les anges restés fidèles ont donc été confirmés dans le bien à la manière dont tous auraient pareillement été confirmés, s'ils étaient restés fidèles. C'est ce que j'ai montré, dans la mesure où je l'ai pu, en expliquant pourquoi Dieu n'a pas accordé au diable de persévérer[1].

B. — Tu as démontré que la nature humaine devra pourvoir au remplacement des mauvais anges ; et il ressort de ton raisonnement que les hommes élus ne seront pas moins nombreux que les anges réprouvés. Mais démontre, si tu le peux, s'ils doivent être plus nombreux.

Capitulum XVHI

Utrum plures futuri sint sancti homines Quam sint mali angeli

Anselmus. — Si angeli, antequam quidam illorum
383 A caderent, erant in illo perfecto dc quo diximus numero, non sunt homines facti nisi pro restauratione angelorum perditorum, et palam est quia non erunt plurcs illis. Si autem ille numerus non erat in illis omnibus angelis, complendum est dc hominibus et quod periit et quod prius deerat, et erunt electi homines plures reprobis angelis ; et sic dicemus quia non fuerunt homines facti tantum ad restaurandum numerum imminutum, sed etiam ad perficiendum nondum perfectum.

Boso. — Quid potius tenendum est : an angeli prius facti sint in numero perfecto, an non?

A. — Quod mihi videtur dicam.

B. Non possum a te plus exigere.

A. - Si homo factus est post casum malorum angelorum, sicut quidam intelligunt in Genesi·, non video posse
383 B me per hoc probare alterum horum determinate. Potest enim, ut puto, esse quod angeli prius fuerint in numero perfecto, et postea factus sit homo propter restaurandum imminutum eorum numerum ; et potest esse quod non fuerint in numero perfecto, quia differebat Deus — sicut adhuc differt — illum implere numerum, facturus humanam naturam suo tempore ; unde, aut solummodo numerum

a. Cf. Gen. 1-3.

1. Pour tout ce chapitre, Anselme s'inspire de thèmes familiers à Augustin, Gré#, lo Grand et Jean Scot Érigène, dont on trouvera les principales références dans Schmïtt *(ad toc.)*.

Chapitre XVm

Y aura-t-il plus d'hommes saints qu'il n'y a d'anges mauvais?l

Anselme. — Si, avant la chute de quelques-uns d'entre eux, les anges représentaient ce nombre parfait dont nous venons de parler, les hommes ont été créés à la seule fin de remplacer les anges déchus, et il est clair qu'ils n'en dépasseront pas le nombre. Mais si ce nombre (parfait et total) n'était pas atteint par la somme de tous les anges, on doit compléter avec des hommes et ce qui a péri et ce qui manquait au préalable (pour constituer ce nombre parfait), et les hommes élus seront plus nombreux que les anges réprouvés ; et nous dirons ainsi que les hommes n'ont pas été créés seulement pour rétablir un nombre diminué, mais encore pour parfaire un nombre qui n'avait pas encore atteint sa perfection.

Boson. — Que vaut-il mieux penser : que les anges ont été d'abord créés selon le nombre parfait, ou non?

Λ. — Je vais dire ce qui me semble être la vérité.

B. — Je ne puis en exiger plus de toi.

Λ. — Si l'homme a été créé après la chute des mauvais anges, comme certains l'infèrent du texte de la *Genèse,* je ne vois pas que cet argument puisse me permettre d'établir avec précision l'une de ces deux possibilités. Car, à mon avis, il est possible que les anges aient réalisé d'abord leur nombre parfait, et que l'homme ait été créé ensuite pour rétablir leur nombre diminué ; il est possible aussi qu'ils n'aient pas réalisé ce nombre parfait, pour la raison que Dieu différait — comme il diffère encore — de parfaire ce nombre, se réservant dc créer la nature humaine en son temps, ce qui devait lui permettre

nondum integrum perficeret, aut etiam, si minueretur, restitueret. Si autem tota creatura simul facta est, et dies illi in quibus Moyses istum mundum non simul
S. 77 esse factum videtur dicere, aliter sunt intelligendi, quam sicut videmus istos dies in quibus vivimus : intclligere nequeo quomodo facti sint angeli in illo integro numero.
383 C Quippe si ita esset, videtur mihi quia ex necessitate aut aliqui angeli vel homines casuri erant, aut plurcs essent in illa caelesti civitate, quam illa perfecti numeri convenientia exigeret. Si ergo omnia simul facta sunt, sic videntur angeli et duo primi homines in numero imperfecto fuisse, ut de hominibus, si nullus angelus caderet, quod deerat solum perficeretur, et si aliquis periret, hoc quoque quod caderet restitueretur, et hominis natura, quae infirmior erat, quasi Deum excusaret atque diabolum confunderet, si ille casum suum infirmitati suae imputaret, cum ipsa infirmior staret ; ac si et eadem ipsa caderet, multo magis Deum defenderet contra diabolum et contra se ipsam, cum ipsa facta valde infirmior et mortalis in
383 D electis de tanta infirmitate tanto altius ascenderet, quam
384 a unde diabolus cecidisset, quanto boni angeli, quorum aequalitas ei debetur, profecerunt post ruinam malorum, quia perseveraverunt.

Ex iis rationibus potius mihi videtur quia in angelis non fuit ille perfectus numerus, quo civitas illa superna perficietur, quoniam si homo simul cum angelis factus

1. Sur co sujet, cf. De *casu diaboli,* en particulier chap. XXV (Schmitt, I, p. 272-273 – 357 B-358 B).

ou bien de parfaire seulement un nombre qui n'avait pas encore atteint sa totalité, ou même, si ce nombre était amputé, de le rétablir. Mais si la totalité de la création a été réalisée en même temps, et si ces jours au cours desquels Moïse semble dire que notre univers a été créé successivement, doivent être compris autrement que ces jours que nous connaissons et où s'écoule notre vie, je ne puis pas comprendre comment les anges auraient pu être créés selon ce nombre parfait. Car, s'il en était ainsi, il m'apparaît comme nécessaire ou qu'un certain nombre d'anges ou d'hommes fussent destinés à la chute, ou qu'ils fussent plus nombreux dans cette cité céleste que ne l'imposaient les convenances de ce nombre parfait. Si donc tout a été créé en même temps, il semble que les anges et les deux premiers hommes aient dû constituer un nombre inachevé que des hommes auraient seulement complété, en l'absence de toute défaillance angélique, et que, dans le cas contraire, ils auraient en outre rétabli jusque dans ces défaillances ; et il semble que la nature humaine, qui était plus faible (que la nature angélique), devait servir en quelque sorte d'excuse à Dieu et de charge contre le diable, pour le cas où celui-ci aurait attribué sa chute à sa propre faiblesse, alors que, plus faible elle-même, cette nature humaine ne fléchissait pas ; et si, à son tour, cette nature venait, elle aussi, à tomber, elle devait beaucoup mieux défendre Dieu contre le diable et contre elle-même, puisque, toute faible et mortelle qu'elle fût devenue, d'une si grande faiblesse elle devait s'élever, parmi les élus, à une place d'autant plus haute par rapport à celle d'où était déchu le diable, que les bons anges, dont elle doit devenir l'égale, ont progressé davantage en persévérant, après la chute des mauvais1.

Ces raisons me font estimer plus vraisemblable que
I les anges n'ont pas réalisé ce nombre parfait dans lequel s'achèvera cette cité d'en haut, puisqu'une telle hypothèse reste possible si l'homme n'a pas été créé en même

non est, sic possibile est esse ; et. si simul facti sunt — quod magis putant multi, quoniam legitur : α Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul » e —, videtur necesse esse.
S. 78 Sed et si perfectio mundanae creaturae non tantum est intclligenda in numero individuorum quantum in numero naturarum, necesse est humanam naturam aut ad complementum ejusdem perfectionis esse factam, aut illi superabundare, quod de minimi vermiculi natura dicere
384 b non audemus. Quare pro se ipsa ibi facta est, et non solum pro restaurandis individuis alterius naturae. Unde palam est quia, etiam si angelus nullus perisset, homines tamen in caelesti civitate suum locum habuissent. Sequitur itaque quia in angelis, antequam quidam illorum caderent, non erat ille perfectus numerus. AJioquin necesse erat, ut aut homines aut angeli aliqui caderent, quoniam extra numerum perfectum ibi nullus manere poterat.

B. — Non nihil effecisti.

A. — Est et alia ratio, ut mihi videtur, quae non parum suffragatur illi sententiae, quae angelos non esse factos in perfecto numero existimat.

B. — Dic illam.

A. — Si angeli in illo numero perfecto facti sunt, et nullatenus facti sunt homines nisi pro restauratione
' ^4 C perditorum angelorum : palam est quia, nisi angeli ab illa beatitudine cecidissent, homines ad illam non ascenderent.

B. — Hoc constat.

A. — Si quis ergo dixerit quia tantum laetabuntur electi homines de angelorum perditione, quantum gaudebunt de sua assumptione, quoniam absque dubio haec

a. Sag. Sir. 18, 1.

temps que les anges ; et que, si tous ont été créés en même temps — opinion que beaucoup préfèrent en s'appuyant sur ce texte : « Celui qui vit. éternellement a tout créé en même temps » —. cette hypothèse semble devenir nécessaire. Mais même s'il est vrai qu'on ne doive pas tant placer la perfection de l'univers créé dans le nombre des individus que dans celui des natures, il est nécessaire ou bien que la nature humaine ait été créée pour parachever cette même perfection, ou bien qu'elle y soit superflue : ce que nous n'osons pas dire de la nature d'un tout petit vermisseau. C'est pourquoi la nature humaine a figuré pour elle-même dans cette création, et non pas seulement pour le remplacement des individus d'une autre nature. I) en résulte avec évidence que, meme si aucun ange n'avait péri, les hommes auraient eu cependant leur place dans la cité céleste. Et par conséquent, avant la chute de certains d'entre eux, les anges ne réalisaient pas le nombre parfait. Autrement, la chute des hommes ou celle de quelques anges devenait nécessaire, puisqu'au delà du nombre parfait personne ne pouvait subsister dans cette cité céleste.

B. — Ta démonstration n'est pas vaine.

A. — Il y a encore une autre raison, me semble-t-il, qui n'apporte pas un médiocre appui à l'opinion selon laquelle les anges n'ont pas été créés en nombre parfait.

B. – Dis-la.

A. — Si les anges ont été créés selon ce nombre parfait et si la création des hommes n'a rigoureusement pas eu d'autre fin que le remplacement des anges perdus, il est évident que, si des anges n'étaient pas déchus de leur béatitude, des hommes ne sauraient s'y élever.

B. — C'est certain.

A. — Si donc on affirme que les hommes élus se féliciteront autant de la perdition des anges qu'ils se réjouiront de leur propre élévation, puisque celle-ci n'aurait

non esset, nisi illa fuisset : quomodo poterunt ab hac perversa gratulatione defendi? Aut quomodo dicemus angelos qui ceciderunt in hominibus restauratos, si illi sine hoc vitio permansuri erant, si non cecidissent, id est sine gratulatione de casu aliorum, isti vero sine illo esse non poterunt? Imnio qualiter cum hoc vitio beati esse debebunt? Deinde qua audacia dicemus Deum non velle aut non posse hanc restaurationem sine hoc vitio facere?

384 D B. — Nonne similiter est in Gentibus quae ad fidem vocatae sunt, quia illam Judaei reppulerunt?

385 A A. Non. Nam si Judaei omnes credidissent, Gentes tamen vocarentur, quia « in omni gente qui Lirnet Deum et operatur justitiam, acceptus est illi»[a]. bed quoniam Judaei apostolos contempserunt, ea tunc fuit occasio, ut ad Gentes illi converterentur.

S. 79 B. — Nullo modo video quid contra haec dicere possim.

A. — Unde tibi videtur accidere singulis illa laetitia de alieno casu?

B. — Unde, nisi quia certus erit unusquisque quoniam, ubi erit nullatenus esset, nisi alius inde cecidisset?

A. — Si ergo nullus hanc certitudinem haberet, non esset unde ullus de alieno damno gauderet.

B. — Ita videtur.

A. — Putasnc illorum aliquem habiturum hanc certitudinem, si multo plurcs erunt quam qui ceciderunt?

a. Act. 10, 35.

1. Le termo *Genies* cal ici très nettement employé pour désigner les Païens des premiers siècles do Γ Église. Il ne s'identifie pas, selon nous, aux *Pagani* de *CDU* II, 22 qui désignent très probablement les interlocuteurs musulmans d'Anselme.

certainement pas lieu si celle-là ne l'avait pas précédée, comment pourra-t-on les justifier de cette joie perverse? Ou comment pourrons-nous dire que les anges déchus ont été remplacés par des hommes, alors que, dans le cas où ils ne seraient, pas tombés, les anges devaient persévérer sans connaître ce sentiment blâmable, j'entends la joie de voir tomber les autres, tandis que les hommes élus, au contraire, ne pourront pas y échapper? Bien plus, quelle espèce de bonheur pourront-ils posséder avec ce sentiment blâmable? Et puis, comment oserions-nous dire que Dieu ne veut pas ou ne peut pas opérer cette restauration sans qu'intervienne un tel sentiment?

B. — N'en va-t-il pas ainsi des Gentils[1] qui ont été appelés à la foi parce que les Juifs l'ont repoussée?

A. — Non. Car si tous les Juifs avaient accepté la foi, les Gentils seraient cependant appelés parce que a dans toute nation celui qui craint Dieu et pratique la justice lui est agréable». Mais le fait que les Juifs méprisèrent les apôtres fut précisément l'occasion qui les tourna vers les Gentils.

B. — Je ne vois pas du tout ce que je pourrais dire là contre.

A. — D'où te semble provenir cette joie qu'éprouve chacun de la chute d'autrui?

B. — N'est-ce pas uniquement de cette certitude qu'il ne pourrait être en aucune façon là où il sera, si un autre n'en avait été exclu par sa chute?

A. — Si donc personne n'avait une telle certitude, personne n'aurait de motif dc se réjouir du malheur d'autrui.

B. — Non, semble-t-il.

A. Penses-tu qu'aucun de ces élus puisse avoir cette certitude, s'ils sont beaucoup plus nombreux que les anges déchus?

B. — Nequaquam possum opinari quod eam habeat
385 B aut habere debeat. Quomodo namque poterit quis scire, utrum pro restaurando quod imminutum erat, aut pro complendo quod nondum perfectum erat de illo numero constituendae civitatis, sit factus? Sed omnes certi erunt se factos esse ad perficiendam illam civitatem.

A. — Ergo si plurcs erunt quam reprobi angeli, nullus poterii aut debebit scire se non osse ibi assumptum nisi pro alieno casu.

B. — Verum est.

A. Non igitur habebit aliquis cur gaudere debeat de alterius perditione.

B. — Ita sequitur.

A. — Gum itaque videamus quia, si plurcs erunt homines electi quam sint reprobi angeli, illa non sequatur inconvenientia, quam sequi est neccssc, si plurcs non erunt ; ct cum impossibile sit ullum in illa civitate futurum
385 C inconveniens : videtur nccesse esse, ut angeli non sint facti in illo perfecto numero, et plurcs futuri sint beati homines, quam sint miseri angeli.

B. — Non video qua ratione hoc negari queat.

Λ. — Aliam adhuc ejusdem sententiae posse dici puto rationem.

B. — Hanc quoque proferre debes.

A. - Credimus hanc mundi molem corpoream in melius renovandam ·, nec hoc iuturum esse, donec impicatur numerus electorum hominum et illa beata perficiatur civitas, nec post ejus perfectionem differendum.

a. Cf. II Pierre, 3, 13. Apoc. 21, 1.

B. — Je ne saurais estimer en aucune manière qu'il l'ait ou qu'il doive l'avoir. Car comment pourra-t-on savoir si l'on a été créé pour remplacer des individualités défaillantes ou pour achever ce qui n'était pas encore pariait dans ce nombre qui doit constituer la cité céleste? Mais tous les élus auront la certitude d'avoir été créés en vue de la perfection de cette cité.

A. — Si donc ils sont plus nombreux que les anges réprouvés, aucun (des hommes élus) ne pourra ni ne devra savoir que son admission dans la cité céleste a tenu seulement à la chute d'un autre.

B. - C'est la vérité.

A. — Personne, par conséquent, n'aura de raison de se réjouir de la perle d'un autre.

B. — C'est la conséquence logique.

A. — Ainsi donc, puisque nous constatons que, s'il y a plus d'hommes élus que d'anges réprouvés, il n'en résulte pas cette inconvenance qui apparaîtrait nécessairement dans l'hypothèse où ils ne seraient pas plus nombreux ; et puisqu'il est impossible qu'il y ail rien d'inconvenant dans cette cité céleste, il paraît nécessaire que les anges n'aient pas été créés selon ce nombre parfait et qu'il y ait plus d'hommes destinés à la béatitude qu'il n'y a d'anges voués au malheur.

B. — *Je* ne vois pas quelle raison pourrait permettre de le nier.

A. Je pense qu'on peut donner encore une autre raison en faveur de cette opinion.

B. — Cette raison aussi, tu dois la proposer.

A. - Nous croyons que la masse corporelle de notre univers doit être rénovée pour un état meilleur, que cette rénovation n'aura pas lieu avant qu'ait été complété le nombre des hommes élus et portée à sa perfection

8. 80 Unde colligi potest Deum ab initio proposuisse, ut utrumque simul perficeret : quatenus et minor quae Deum non sentiret natura ante majorem quae Deo frui deberet,
j 386 A nequaquam perficeretur, et in majoris perfectione mutata in melius suo quodam modo quasi congratularetur ; immo omnis creatura de tam gloriosa et tam admirabili sui consummatione ipsi Creatori et sibi et invicem quaeque suo modo aeterne congaudendo jucundaretur. Quatenus quod voluntas in rationali natura sponte facit, hoc etiam insensibilis creatura per Dei dispositionem naturaliter exhiberet. Solemus namque in majorum nostrorum exaltatione congaudere, ut cum in nataliciis sanctorum festiva exsultatione jucundamur, de gloria illorum laetantes. Quam sententiam illud adjuvare videtur quia, si Adam non peccasset, differret tamen Deus illam civitatem perficere, donec completo ex hominibus quem exspectabat numero, ipsi quoque homines in corporum — ut ita
386 B dicam — immortalem immortalitatem transmutarentur. Habebant enim in paradiso quamdam immortalitatem, id est potestatem non moriendi ; sed non erat immortalis haec potestas, quia poterat mori, ut scilicet ipsi non possent non mori.

Quod si ita est, ut videlicet rationalem illam et beatam civitatem et hanc mundanam insensibilemque naturam

1. Thèmes inspirés d'Augustin : cf., par ex., *De cio. Dei,* XXII, xxx, 3 : « Sicut enim prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, *posse. non mori,* novissima erit *non posse mori:* ita primum liberum arbitrium posse non peccare, novissimum non posse peccare* *(PL* 41, 802}. Cf. *Enchiridion,* CV *(PL* 40, 281); *Opus imperfectum contra Julianum,* VI, 7, 12, 22, 25 et 30, par ex. *(PL* 44-45, 1512, 1522, 1553, 1560, 1580-1582).

cette cité bienheureuse, el qu'une fois cette perfection atteinte, cette rénovation ne sera pas retardée. On peut en conclure que Dieu a décidé dès le commencement d'accomplir en même temps cette double perfection, en sorte que la nature inférieure qui n'avait pas le sens de Dieu ne pût absolument pas recevoir sa perfection avant la nature supérieure qui devait jouir de Dieu, et que, promue à un état meilleur dans la perfection de la nature supérieure, elle participât pour ainsi dire à sa joie, selon un mode à clic propre ; bien plus, en sorte que toutes les créatures, chacune à sa manière, pussent jouir de l'achèvement si magnifique et si merveilleux qui devenait le leur, dans une joie commune qui les unît éternellement au Créateur lui-même, à elles-mêmes et les unes aux autres, et qu'ainsi, ce que la volonté accomplit librement dans une nature raisonnable, cela même, une disposition divine le fit apparaître naturellement dans la créature dépourvue de tout sens. Car nous avons l'habitude de nous réjouir lors de l'exaltation de nos ancêtres, par exemple quand nous fêtons avec une joie débordante l'anniversaire de la naissance des saints (au ciel), partageant ainsi l'allégresse de leur propre gloire. Et cette pensée semble confirmée par ce fait que, si Adam n'avait pas péché, Dieu cependant différerait de donner sa perfection à celte cité jusqu'au moment où, la nature humaine ayant permis de compléter le nombre (parfait) attendu par Dieu, les hommes eux-mèmes pourraient subir à leur tour cette transformation qui leur conférerait — si je puis ainsi m'exprimer — l'immortelle immortalité de leur corps. Dans le paradis, en effet, ils possédaient une certaine immortalité, c'est-à-dire le pouvoir de ne pas mourir, mais ce pouvoir n'était, pas immortel, car il pouvait mourir, en sorte que les hommes eux-mêmes ne pourraient plus ne pas mourir[1].

S'il en est ainsi, c'cst-à-dire si Dieu s'est proposé dès le commencement de porter ensemble à leur perfection

Deus ab initio proposuerit simul perficere, videtur quia aut illa civitas non erat completa in numero angelorum ante malorum ruinam, sed exspectabat Deus ut eam de
8. 81 hominibus compleret, quando corpoream mundi naturam in melius mutaret ; aut si perfecta erat in numero, non erat perfecta in confirmatione, et differenda erat ejus confirmatio, etiam si nullus in ea peccasset, usque ad
38fi c eandem mundi quam exspectamus renovationem ; aut si non diutius illa confirmatio differenda erat, acceleranda erat mundana renovatio, ut cum eadem confirmatione fieret. Sed quod mundum noviter factum statim Deus renovare, et eas res quae post renovationem illam non erunt, in ipso initio, antequam appareret cur factae essent destruere instituerit, omni caret ratione. Sequitur igitur quia angeli non ita fuerunt in numero perfecto, ut eorum confirmatio diu non differretur, propterea quia mundi novi renovationem mox oporteret fleri ; quod non convenit. Quod autem eandem confirmationem usque ad mundi futuram renovationem differre Deus voluerit inconveniens
387 A videtur, praesertim cum illam in aliquibus tam cito perfecerit, et cum intelligi possit quia in primis hominibus, quando peccaverunt, illam fecisset, si non peccassent, sicut fecit in perseverantibus angelis. Quamvis enim nondum proveherentur ad illam aequalitatem angelorum, ad quam perventuri erant homines, cum perfectus esset numerus de illis assumendus : in illa tamen justitia in qua erant videtur quia, si vicissent, ut tentati non

cette cité raisonnable et bienheureuse et. la nature de notre univers à laquelle font défaut les sens et la raison, il semble ou bien que cette cité n'atteignait pas sa plénitude numérique avec les anges, avant la chute des anges mauvais, mais que Dieu attendait, afin de la compléter avec des hommes, le moment où il changerait en un état meilleur la nature de notre univers corporel ; ou bien, si elle était parfaite numériquement, elle n'était pas parfaitement affermie, et cette confirmation devait être différée, même si, au sein de cette cité, personne n'avait péché, jusqu'à cette même rénovation de l'univers que nous attendons : ou bien, s'il ne convenait pas de retarder plus longtemps cette confirmation, il fallait hâter la rénovation de l'univers pour qu'elle fût réalisée en meme temps que cette même confirmation. Mais que Dieu ait pu décider de rénover tout de suite un univers nouvellement créé, et de détruire ces choses que cette rénovation doit faire disparaître, dès le commencement, avant qu'il apparût pourquoi elles avaient été créées, c'est là une hypothèse dépourvue de tout fondement rationnel. Il s'ensuit donc que les anges n'ont pas constitué un nombre parfait dans ce sens que leur confirmation ne pût pas être longtemps différée, pour cette raison qu'il aurait fallu rénover aussitôt un monde nouvellement créé ; ce qui ne convient pas. Mais que Dieu ait pu vouloir différer cette même confirmation jusqu'à la rénovation qui transformera l'univers, semble ne pas convenir, étant donné surtout qu'il a réalisé si rapidement cette confirmation en quelques créatures, et qu'on peut penser qu'au moment de la faute des premiers hommes, et s'ils n'avaient pas péché, il l'aurait réalisée pour eux, comme il l'a fait pour les anges fidèles. Car, bien que les hommes ne fussent pas encore promus à cette égalité avec les anges qu'ils devaient atteindre une fois complété le nombre qu'ils devaient eux-mêmes fournir, il semble cependant que, dans cet état de justice qui était le leur, s'ils avaient réussi à surmonter la tentation

peccarent, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent ; quemadmodum, quia victi peccaverunt, sic infirmati sunt, ut quantum in ipsis est, sine peccato esse non possint. Quis enim audeat dicere plus valere injustitiam ad alligandum in servitute hominem
387 b in prima suasione sibi consentientem, quam valeret justitia ad confirmandum eum in libertate sibi in eadem prima tentatione adhaerentem? Nam quemadmodum, quoniam humana natura tota erat in primis parentibus, tota in illis victa est ut peccaret excepto illo solo homine, quem Deus sicut sine semine viri do Virgine facere, sic scivit a peccato Adae secernere — : ita in eisdem tota vicisset, si non peccassent. Restat ergo ut non completa in illo primo angelorum nurnero superna civitas, sed de hominibus complenda fuisse dicatur. Quae si rata sunt, plures erunt electi homines, quam sint angeli reprobi.

B. — Rationabilia mihi valde videntur quae dicis. Sed quid dicemus quia legitur de Deo : « Constituit terminos populorum juxta numerum filiorum Israel na?
387 C Quod quidam, quia pro « filiorum Israel » invenitur « angelorum Dei », sic exponunt, ut secundum numerum bonorum angelorum assumendus intelligatur numerus hominum electorum.

3.82 A. — Hoc non repugnat praedictae sententiae, si certum non est quod totidem angeli cecidissent quot remanserunt. Nam si plures sunt electi angeli quam reprobi : et nccesse est ut reprobos electi homines

a. Dcut. 32, 8.

1. Les traducteurs modernes hésitent encore pour la traduction de cc passage : Crampon : * d'après le nombre des entants d'Israël » ; É. Dhormb : «d'après le nombre des tils d'Israël› *{La Bible,* I, éd. de la Pléiade, Paris, 1956) ; *La Sainte Bible... de Jérusalem:* «selon le nombre des anges de Dieu (κατὰ ἀριθμδν αγγἐλων Ocoû) · abandonne le texte hébreu pour suivre celui des LXX.

et à ne pas tomber dans le péché, ils auraient été confirmés avec toute leur descendance de telle manière qu'ils n'auraient plus pu pécher ; comme (inversement) la défaite qui les a conduits au péché les a tellement affaiblis que, par eux-mêmes, ils ne peuvent plus ne pas pécher. Qui oserait prétendre, en effet, que l'injustice soit plus forte pour enchaîner dans l'esclavage l'homme qui cède à sa première sollicitation, que n'aurait été la justice pour le confirmer dans la liberté, s'il s'était attaché à elle lors de cette même première tentation? Car de même que, du fait de son inclusion dans nos premiers parents, la nature humaine tout entière a été vaincue et vouée au péché — à l'exception de ce seul homme que Dieu sut aussi bien faire naître de la Vierge, sans semence masculine, que préserver du péché d'Adam — ; ainsi, dans ces mêmes premiers parents, elle aurait été tout entière victorieuse, s'ils n'avaient pas péché. Il reste donc à conclure que la cité d'en haut n'a pas atteint sa perfection avec ce nombre d'anges qui a d'abord été le sien, mais qu'elle devait trouver parmi les hommes le complément qui devait la parfaire. Et si cette conclusion est sûre, il y aura plus d'hommes élus qu'il n'y a d'anges réprouvés.

B. — Tes explications me paraissent rigoureusement conformes à la raison.

Mais que dire de ce passage de l'Écriture : Dieu « fixa les frontières des peuples d'après le nombre des fils d'Israël »? Car certains, lisant « anges de Dieu » à la place de « fils d'Israël », expliquent qu'on doit estimer conforme au nombre des bons anges le nombre des hommes élus qui doit être admis dans la cité céleste[1].

A. — Cela ne contredit pas l'opinion que nous venons d'émettre, s'il n'est pas établi avec certitude que le nombre des anges déchus est rigoureusement égal au nombre de ceux qui ont persévéré. Car si les anges élus sont plus nombreux que les anges réprouvés, il est, d'une part,

restaurent, et potest fieri ut beatorum numero coaequentur ; et sic plures erunt homines justi quam angeli injusti. Sed memento quo pacto incepi respondere quaestioni tuae : videlicet ut si quid dixero quod major non confirmet auctoritas — quamvis illud ratione probare videar —,
388 a non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim ita mihi videtur, donec Deus mihi melius aliquo modo revelet. Certus enim sum, si quid dico quod sacrae Scripturae absque dubio contradicat, quia falsum est ; nec illud tenere volo si cognovero. Sed si in illis rebus de quibus diversa sentiri possunt sine periculo, sicuti est istud unde nunc agimus — si enim nescimus utrum plures homines eligendi sint quam sint angeli perditi an non, et alterum horum magis aestimamus quam alterum, nullum puto esse animae periculum — ; si, inquam, in hujusmodi rebus sic exponimus divina dicta, ut diversis sententiis favere videantur, nec alicubi invenitur ubi quid indubitanter tenendum sit determinent, non arbitror reprehendi debere.

388 B Illud autem quod dixisti : « Constituit terminos populorum » seu gentium n juxta numerum angelorum Dei », quod in alia translatione legitur : « juxta numerum filiorum Israel »· : quoniam ambae translationes aut idem significant aut diversa sine repugnantia, ita int.clligendum est, ut et per angelos Dei et per filios Israel significentur angeli boni tantummodo, aut soli homines electi, aut simul angeli et homines electi, tota scilicet illa civitas superna ; aut per

a. Deut. 32, 8.

1. Cf. *CDU* I, 2 (p. 50, 5-10 – 363 C).

2. Cf. *Commendatio operis.* Plus explicitement que la lettre au pape Urbain II, ce passage revendique la liberté du raisonnement théologique ; mois il souligne également la relativité des conclusions qui n'ont pas leur confirmation dans l'Écriture. Dans un sens analogue, on lit ailleurs : ▮ Quarc non tantum suscipere cum certitudine debemus quae in sacra scriptura leguntur, sed etiam ea, quae ex his nulla alia contradicente ratione rationabili necessitate sequuntur » *(De processione Spiritus Sancti,* XI : Schmitt, II, p. 209, 14-16 – *PL* 158, 315 B).

nécessaire que les hommes élus remplacent les anges réprouvés, et, d'autre part, il est possible qu'ils s'égalent au nombre des anges bienheureux ; et ainsi il y aura plus d'hommes justes que d'anges injustes. Mais souviens* toi à quelles conditions j'ai entrepris de répondre à tes questions : si j'avance une explication que ne vienne pas confirmer une autorité d'un plus grand poids — bien que cette explication puisse nie paraître fondée en raison—, on ne la retiendra pour certaine que dans ce sens que je la crois telle jusqu'à ce que Dieu me gratifie de quelque révélation meilleure1. Gar je suis certain que, si j'avance une proposition qui contredise incontestablement l'Écriture, celte proposition est fausse ; et je ne veux pas la retenir si je m'en aperçois. Mais si, dans ces sujets qui peuvent donner lieu sans danger à des opinions diverses, comme celui qui nous occupe présentement — à ignorer s'il doit y avoir plus d'hommes élus que d'anges perdus ou non, et à donner notre préférence à l'une de ces deux éventualités plutôt qu'à l'autre, il n'y a, je pense, aucun danger pour notre âme — ; si, dis-je, dans cette sorte de sujets, nous expliquons la parole de Dieu d'une manière telle que celle parole puisse apparaître comme favorable à des opinions différentes, et si, en aucun de ses passages, elle ne présente rien qui puisse fixer incontestablement ce qu'il faut croire, je ne pense pas qu'il y ait là rien à reprendre2.

En ce qui concerne la phrase que tu viens de citer : (Dieu) « a fixé les frontières des peuples » ou des nations « d'après le nombre des anges de Dieu », ou, selon une autre version, « d'après le nombre des fils d'Israël », puisque les deux versions ont le môme sens ou des sens divers qui ne se contredisent pas, il faut les comprendre de la manière suivante : les deux expressions anges de Dieu et fils d'Israël désignent seulement les bons anges, ou les seuls hommes élus, ou à la fois les anges et les hommes élus, c'est-à-dire la (future) cité d'en haut dans sa totalité ;

angelos Dei sancti angeli tantum et per filios Israel soli justi homines, aut soli angeli per filios Israel et justi homines per angelos Dei. Si boni angeli tantum designantur per ulrumque, idem est quod si solum per angelos Dei ; si vero tota caelestis civitas, hic est sensus quia tam diu
388 C assumentur populi, id est multitudines electorum hominum,
8. 83 aut tam diu erunt in hoc sacculo populi, donec de hominibus praedestinatus numerus illius civitatis nondum perfectus compleatur.

Sed non video nunc, quomodo soli angeli aut simul et angeli et homines sancti per filios Israel intelligantur. Sanctos autem homines « filios Israel » sicut « filios Abrahae » vocari non est alienum. Qui angeli quoque Dei per hoc recte possunt vocari, quia vitam angelicam imitantur atque similitudo et aequalitas illis angelorum promittitur in caelo·, et quia omnes juste viventes angeli sunt Dei ; unde ipsi confessores, aut martyres dicuntur.
389 a Qui enim confitetur et testatur veritatem Dei, nuntius, id est angelus ejus est. Et si malus homo dicitur diabolus, sicut de Juda dicit Dominus[b], propter similitudinem malitiae : cur non et bonus homo dicetur angelus propter imitationem justitiae? Quare possumus — ut puto — dicere Deum constituisse «terminos populorum juxta numerum n electorum hominum, quia tam diu erunt populi et erit hominum in hoc mundo procreatio, donec numerus eorundem electorum compleatur ; et eo completo cessabit esse hominum generatio, quae fit in hac vita.

3. Cf. Lc 20, 36. b. Cf. Jn 6, 70-71.

1. Les thèmes de Limitation de h vic angélique et de la ressemblance aux anges ont été appliqués à tous les chrétiens, mais repris et développés très spécialement pour les moines : sur ce point, voir les études rassemblées dans *Théologie de la vie monastique,* coll. *Théologie,* 49, Paris, 1961.

ou bien les anges de Dieu désignent seulement les anges saints, et les fils d'Israël les seuls hommes justes, ou bien les anges seuls sont désignes par l'expression fils d'Israël, et les hommes justes par l'expression anges de Dieu. Si les deux expressions désignent seulement les bons anges, c'est absolument comme si l'on parlait uniquement des anges de Dieu ; mais si elles désignent la totalité de la cité céleste, le vrai sens est que les peuples, c'est-à-dire les multitudes d'hommes élus, ne cesseront pas d'être recrutés (pour la cité céleste) ou de subsister dans ce monde, jusqu'à ce qu'avec des hommes soit porté à sa plénitude le nombre prédestiné et encore imparfait de cette cité (céleste).

En revanche, je ne vois pas comment l'expression « fils d'Israël » peut s'entendre des seuls anges ou des anges et des hommes saints à la fois. Mais il n'est pas étrange de désigner les hommes saints par l'expression «fils d'Israël», comme par l'expression «fils d'Abraham». Et ccs hommes peuvent aussi être appelés à juste titre anges de Dieu pour cette raison qu'ils imitent la vie des anges, qu'on leur promet d'être semblables et égaux aux anges dans le ciel, et que tous ceux qui vivent selon la justice sont des anges de Dieu ; ce qui leur vaut les noms de « confesseurs » ou de « martyrs ». Car celui qui confesse et atteste la vérité de Dieu est son messager, c'est-à-dire son ange. Et si l'on appelle diable l'homme mauvais, comme le Seigneur le fait pour Judas, à cause de leur ressemblance dans le mal, pour quelle raison ne pas appeler également ange l'homme bon, puisqu'il imite la justice de l'ange1? C'est pourquoi nous pouvons, je pense, dire que Dieu a fixé « les frontières des peuples d'après le nombre » des hommes élus, parce que les peuples dureront et la procréation des hommes en ce monde durera jusqu'à ce que soit parachevé le nombre de ccs mêmes élus ; et une fois atteint cc nombre parfait, l'engendrement des hommes qui caractérise la vie présente cessera.

At si per angelos Dei intelligimus sanctos angelos tanturn, et per filios Israel solummodo justos homines, duobus modis intelligi potest quia « constituit Deus terminos populorum juxta numerum angelorum Dei » : aut quia
389 B tantus populus, id est tot homines assumentur quot sunt sancti angeli Dei ; aut quia tam diu erunt populi, donec numerus angelorum Dei compleatur ex hominibus ; et uno solo modo exponi posse video α constituit terminos populorum juxta numerum filiorum Israel », id est quia, sicut supra dictum est, tam diu erunt populi in hoc saeculo, donec numerus hominum sanctorum assumatur ; et colligetur ex utraque translatione, quia tot assumentur homines quot remanserunt angeli. Unde tamen non sequetur, quamvis perditi angeli ex hominibus restaurandi sint, tot angelos cecidisse quot perseveraverunt. Quod tamen si dicitur, inveniendum erit quomodo ratae non
389 c sint supra positae rationes, quae videntur ostendere non fuisse in angelis, priusquam quidam illorum caderent, illum perfectum numerum, quem supra dixi, et plures homines
S. 84 electos futuros quam sint angeli mali.

B. — Non me paenitet quia coegi te, ut de angelis haec diceres. Nam non frusta factum est. Nunc redi ad id unde digressi sumus.

1. En l'absonce d'affirmations scripturaires ou d*< autorités» certaines, c'est la règle des « meilleures raisons » qui doit être appliquée. Cf. *CDU* I, 2 et 10 (fin du chap.), et ci-dessus, p. 305, n. 2.

Mais si par anges de Dieu nous entendons seulement les anges saints, et par fils d'Israël uniquement les hommes justes, on peut entendre de deux façons que a Dieu a fixé les frontières des peuples d'après le nombre des anges de Dieu » : ou bien on recrutera un peuple aussi grand, c'est-à-dire des hommes en aussi grand nombre que le sont les saints anges de Dieu ; ou bien les peuples dureront jusqu'à ce que les hommes puissent compléter le nombre des anges de Dieu ; et je constate qu'il n'y a qu'une seule manière possible d'expliquer que (Dieu) « a fixé les frontières des peuples d'après le nombre des fils d'Israël », c'est de dire, comme on l'a fait plus haut, que les peuples subsisteront assez longtemps dans ce monde pour que puisse être recruté le nombre requis des hommes saints ; et l'une et l'autre version seront comprises dans ce sens qu'il y aura autant d'hommes retenus (pour la cité céleste) qu'il y eut d'anges à y persévérer. Il ne s'ensuit pas cependant, bien que les anges perdus doivent être remplacés avec des hommes, qu'il y ait eu autant d'anges à tomber qu'il y en eut à persévérer. Si néanmoins on retient cette affirmation, on devra faire ressortir en quoi manquent de fondement les raisons proposées plus haut[1] et qui semblent prouver que les anges, avant la chute de certains d'entre eux, n'ont pas réalisé ce nombre parfait dont j'ai parlé, et qu'il doit y avoir plus d'hommes élus qu'il n'y a d'anges mauvais.

B. — Je n'ai aucun regret de t'avoir contraint à fournir ces explications au sujet des anges : ce n'a pas été en vain. Reviens à présent au sujet que cette digression nous a fuit abandonner.

Capitulum XIX

Quod homo non possit salvari sine peccati satisfactione

Anselmus. — Constat Deum proposuisse, ut de homini*
390 A bus angelos qui ceciderant restauraret.

Boso. — Certum est.

A. — Tales ergo oportet esse homines in illa civitate superna qui pro angelis in illam assumentur, quales ibi futuri erant illi pro quibus ibidem erunt, id est quales nunc sunt boni angeli. Alioquin non erunt restaurati qui ceciderunt, et sequetur quia Deus aut non poterit perficere bonum quod incepit, aut pacnitcbit cum tantum bonum incepisse ; quae duo absurda sunt.

B. — Vere oportet ut aequales sint homines bonis angelis.

A. — Angeli boni umquamne peccaverunt?

B. — Non.

A. — Potcsnc cogitare quod homo, qui aliquando peccavit nec umquam Deo pro peccato satisfecit, sed tantum impunitus dimittitur, aequalis sit angelo qui
390 B numquam peccavit?

B. — Verba ista cogitare et dicere possum, sed sensum eorum ita cogitare nequeo, sicut falsitatem non possum intelligerc veritatem esse.

Λ. — Non ergo decet Deum hominem peccantem sine satisfactione ad restaurationem angelorum assumere perditorum, quoniam veritas non patitur cum levari ad aequalitatem beatorum.

1. *CDH* i, ic.

Chapitre XIX

Que l'homme ne peut pas être sauvé sans satisfaire pour son péché

Anselme. — On a démontré que Dieu a décidé de remplacer avec des hommes les anges qui étaient tombes.

Boson. — C'est certain.

A. — Il faut donc que les hommes qui seront admis dans cette cité d'en haut à la place des anges soient tels qu'auraient dû y être ceux à la place desquels ils y seront, c'est-à-dire tels que sont maintenant les bons anges. Autrement, on n'aura pas remplacé ceux qui sont tombés, et, en conséquence, ou bien Dieu ne pourra pas mener à sa perfection le bien qu'il a entrepris, ou bien il sc repentira d'avoir entrepris un si grand bien : deux suppositions absurdes.

B. — Il faut vraiment que les hommes soient égaux aux bons anges.

A. — Les bons anges ont-ils jamais péché?

B. — Non.

A. — Peux-tu penser qu'un homme qui un jour a péché et n'a jamais apporté à Dieu la satisfaction requise pour son péché, mais à qui seulement on pardonne sans le punir, soit l'égal dc l'ange qui n'a jamais péché?

B. — Je puis penser et proférer de tels propos, mais non pas m'attacher à leur signification, pas plus que je ne puis concevoir que le faux soit le vrai.

A. — Il ne convient donc pas que Dieu prenne l'homme pécheur sans que celui-ci ait satisfait, pour remplacer les anges perdus, puisque la vérité ne souffre pas qu'il soit élevé à une condition qui l'égale aux anges bienheureux.

S. 85 B. — Sic ostendit ratio.

A. — Considera etiam in solo homine, sine hoc quia debet angelis aequari, utrum eum taliter Deus ad beatitudinem ullam, vel talem qualem habebat, antequam peccaret, debeat provehere.

B. — Dic tu quod cogitas, et ego considerabo prout potero.

A. — Ponamus divitem aliquem in manu tenere
390 C margaritam pretiosam, quam nulla umquam pollutio tetigit, et quam nullus possit alius amovere de manu ejus nisi ipso permittente, et eam disponat recondere in thesaurum suum, ubi sint carissima et pretiosissima quae possidet.

B. — Cogito hoc, velut ante nos sit.

A. — Quid si ipse permittat eandem margaritam ab aliquo invido excuti de manu sua in caenum, cum prohibere possit, ac postea eam de caeno sumens pollutam et non lotam in aliquem suum mundum et carum locum, deinceps illam sic servaturus, recondat? Putabisne illum sapientem?

391 a B. - Quomodo hoc possum? Nam nonne melius esset satis, ut margaritam suam mundam teneret et servaret quam pollutam?

A. — Nonne similiter faceret Deus, qui hominem angelis sociandum sine peccato quasi in manu sua tenebat in paradiso et permisit, ut accensus invidia diabolus eum in lutum peccati quamvis consentientem dejiceret — si enim prohibere vellet diabolum, non posset Lentare hominem — ; nonne, inquam, similiter faceret, si hominem

B. — C'est bien ce que montre la raison.

A. — Limite maintenant tes réflexions à l'homme seul, sans tenir compte du fait qu'il doit devenir l'égal des anges : Dieu doit-il le promouvoir ainsi à quelque béatitude, serait-ce môme à une béatitude semblable à celle qu'il possédait avant son péché?

B. — Dis toi-même ta propre pensée, ct moi je mènerai mes réflexions comme je le pourrai.

A. — Supposons qu'un homme riche tienne dans sa main une perle précieuse qu'aucune souillure n'a jamais eftleuréc ct que personne d'autre ne puisse enlever de sa main sans sa propre permission ; supposons en outre qu'il décide de la cacher dans son propre trésor où se trouve réuni ce qu'il possède de plus cher et de plus précieux.

B. — Je le conçois comme si nous y étions.

A. — Que penser de cet homme s'il permettait que cette même perle soit arrachée de sa main et projetée dans la boue par un envieux, alors qu'il pourrait l'en empêcher, et si, la retirant ensuite de la boue, il la cachait, toute sale et sans la nettoyer, dans quelque coffret personnel propre et précieux, en vue de la conserver à nouveau dans cet état? Estimerais-tu cet homme sage?

B. — Comment le pourrais-je? N'eût-il pas été de beaucoup préférable pour lui de retenir sa perle propre et de la conserver telle plutôt que souillée?

A. — Dieu n'agirait-il pas de la même manière, lui qui, dans le Paradis, tenait comme dans sa propre main l'homme sans péché qu'il se préparait à donner pour compagnon aux anges, et permit que le diable, enflammé de jalousie, le précipitât dans la bouc du péché, bien que ce fût avec l'assentiment de l'homme — car si Dieu avait voulu en empêcher le diable, celui-ci n'aurait pas pu tenter l'homme — ; Dieu, dis-je, n'agirait-il pas de manière semblable à l'égard de l'homme souillé par la boue du

peccati sorde maculatum sine omni lavatione, id est absque omni satisfactione, talem semper mansurum saltem in paradisum, de quo ejectus fuerat, reduceret?

B. — Similitudinem si Deus hoc taceret, negare non audeo, et idcirco eum hoc facere posse non annuo. Videretur
391 B enim aut quod proposuerat peragere non potuisse, aut boni propositi cum paenituisse ; quae in Deum cadere nequeunt.

A. — Tene igitur certissime quia sine satisfactione, id est sine debiti solutione spontanea, nec Deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem, vel talem qualem habebat, antequam peccaret, pervenire. Non enim hoc modo repararetur homo, vel talis qualis fuerat ante peccatum.

B. — Rationibus tuis omnino contradicere non possum.
S. 86 Sed quid est, quod dicimus Deo : α Dimitte nobis debita nostra » ·, et omnis gens orat Deum quem credit, ut dimittat sibi peccata? Si enim solvimus quod debemus : cur oramus ut dimittat? Numquid Deus injustus est, ut
391 C iterum exigat quod solutum est? Si autem non solvimus : cur frustra oramus ut faciat, quod, quia non convenit, facere non potest?

A. — Qui non solvit, frustra dicit : « Dimitte ». Qui autem solvit, supplicat, quoniam hoc ipsum pertinet ad solutionem ut supplicet. Nam Deus nulli quicquam debet, sed omnis creatura illi debet ; et ideo non expedit homini

a. Matth. 6, 12.

péché, si, sans la moindre toilette, je veux dire sans la moindre satisfaction, il le ramenait néanmoins dans le Paradis dont il a été chassé, pour l'y maintenir à jamais dans ces conditions?

B. — C'est une ressemblance que je n'oserais pas contester si Dieu agissait ainsi ; et c'est pourquoi je ne saurais convenir qu'il puisse agir de la sorte. Car il semblerait alors ou qu'il n'a pas pu achever ce qu'il s'était proposé, ou qu'il s'est repenti de son propos plein de bonté : deux choses qui ne sauraient arriver à Dieu.

A. — Tiens donc pour très certain que sans la satisfaction, c'est-à-dire sans un libre acquittement de la dette, ni Dieu ne peut laisser le péché impuni, ni le pécheur ne peut parvenir à la béatitude, pas même à une béatitude semblable à celle qu'il possédait avant son péché. Car dans de telles conditions l'homme ne serait pas réhabilité, pas même dans cette mesure qui lui rendrait l'état qui avait été le sien avant son péché.

B. — Je ne puis absolument pas m'opposer à tes raisons. Mais quel est donc le sens de ces paroles que nous adressons à Dieu : « Rcmets-nous nos offenses », et de la prière que toutes les nations adressent au dieu de leur croyance, de leur remettre leurs péchés? Car si nous acquittons à Dieu ce que nous lui devons, pourquoi le prions-nous de nous pardonner? Est-ce que Dieu serait injuste au point d'exiger une seconde fois une dette déjà acquittée? Et si nous n'acquittons pas cette dette, pourquoi le prions-nous en vain d'accomplir une chose qu'en raison de son inconvenance, il ne peut pas accomplir?

A. — Celui qui n'acquitte pas sa dette a Dieu, lui demande en vain : *a* Remets nos dettes ». Mais celui qui s'en acquitte supplie Dieu puisque cette supplication même fait partie de la restitution. Car Dieu ne doit rien à personne, mais toute créature lui doit : et c'est la raison pour laquelle l'homme ne peut pas traiter avec Dieu comme

ut agat cum Deo, quemadmodum par cum pari. Sed dc hoc non opus est tibi nunc respondere. Guin enim cognosces cur Christus est mortuus, forsitan per te videbis quod quaeris.

B. — Sufficit ergo nunc mihi quod de hac quaestione respondes. Quod autem nullus homo ad beatitudinem pervenire queat cum peccato aut solvi a peccato, nisi solvat quod rapuit peccando, sic aperte monstrasti, ut,
391 D etiam si velim, non possim dubitare.

392 A

Capitulum XX

Quod secundum mensuram peccati oporteat esse satisfactionem, nec homo eam per se facere possit

Anselmus. — Hoc quoque non dubitabis, ut puto, quia secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse.

Boso. — Aliter aliquatenus inordinatum maneret peccatum, quod esse non potest, si Deus nihil relinquit inordinatum in regno suo. Sed hoc est praestitutum quia quamlibet parvum inconveniens impossibile est in Deo.

A. — Dic ergo : quid solves Deo pro peccato tuo?

B. — Pacnitentiam, cor contritum et humiliatum, abstinentias et multimodos labores corporis, et misericordiam dandi et dimittendi, et oboedientiam.

392b A. — Quid in omnibus his das Deo?

B. — An non honoro Deum, quando propter timorem

1. Cf. *CDU* I, 12.

2. Rappel des conventions méthodologiques do *CDU* I, 10 (67, 2-3 = 375 C}.

un égal avec son égal. Mais sur ce point il n'est pas nécessaire que je te donne dès maintenant une réponse. Quand tu sauras en eiïet pourquoi le Christ est mort, peut-être verras-tu par toi-même ce qui fait l'objet de ta question.

B. — Je me contente donc pour l'instant de l'explication que tu m'en proposes. Mais tu m'as démontre avec tant de clarté que personne ne peut parvenir à la béatitude avec le péché, ni être libéré du péché sans restituer ce qu'il a volé en péchant, que, même si je le voulais, je ne pourrais plus en douter.

Chapitre XX

Il faut que la satisfaction corresponde à la mesure du péché, et l'homme ne peut pas accomplir par lui-même cette satisfaction

Anselme. — Ce point non plus, je pense, ne fera pas doute pour toi : il faut que la satisfaction corresponde à la mesure du péché.

Boson. — Autrement le péché subsisterait d'une certaine manière à l'état dc désordre, ce qui ne saurait être si Dieu ne tolère aucun désordre dans son royaume[1]. Or nous avons posé ce principe qu'une inconvenance, si petite soit-elle, est impossible en Dieu[2].

A. — Réponds donc : que donnerais-tu à Dieu en acquittement de ton péché?

B. — La pénitence, un cœur contrit et humilié, des privations et toute sorte de travaux corporels, la miséricorde qui donne et pardonne, et l'obéissance.

A. — En tout cela, que donnes-tu à Dieu?

B. — Est-ce que je n'honorc pas Dieu quand, par

ejus el amorem in cordis contritione laetitiam temporalem
S. 87 abjicio, in abstinentiis et laboribus delectationes et quietem hujus vitae calco, in dando et dimittendo quae mea sunt largior, in oboedientia me ipsum illi subjicio?

A. — Cum reddis aliquid quod debes Deo, etiam si non peccasti, non debes hoc computare pro debito quod debes pro peccato. Omnia autem ista debes Deo quae dicis. Tantus namque debet esse in hac mortali vita amor, et — ad quod pertinet oratio — desiderium perveniendi ad id ad quod factus es, et dolor quia nondum ibi es, et timor ne non pervenias, ut nullam laetitiam sentire debeas, nisi de iis quae tibi aut auxilium aut spem dant perve-
392 C niendi. Non enim mereris habere quod non, secundum quod est, amas et desideras, et de quo, quia nondum habes et adhuc utrum habiturus sis an non in tanto es periculo, non doles. ?\d quod etiam pertinet quietem et delectationes mundanas, quae animum ab illa vera quiete et delectatione revocant, fugere, nisi quantum ad intentionem illuc perveniendi cognoscis sufficere. Dationem vero ita considerare debes te facere ex debito, sicut intelligis quia quod das non a te habes, sed ab illo, cujus servus es tu et ille cui das. Et natura te docet, ut conservo tuo, id est homo homini, facias, quod tibi ab illo vis fieri[a] ; et quia qui non vult dare quod habet, non debet accipere quod non habet.
392 D De dimissione vero breviter dico quia nullatenus pertinet ad te vindicta, sicut supra diximus ; quoniam nec tu tuus

a. Cf. Mntth. 7, 12.

1. idée très fréquente chez Anselme : cf. par ex., *CDH* I, 7 et 24, et *De casu diaboli,* I-11I, où elle est développée ὐ propos do *I Cor.* 4, 7 : « quid habes, quod non accepisti » (Schmitt, I, p. 233-240 = *PL* 158, 325 C-332 A). Cf. *Inlrod.,* p. 118, n. 1.

2. *CDH* I, 12 (70, 2-3 = 377 C).

crainte el amour de lui, dans la contrition de mon cœur, je rejette la joie du siècle, quand, dans les privations et le travail, je foule aux pieds les plaisirs et le repos de cette vie, quand, en donnant et en pardonnant, je distribue largement ce qui m'appartient, quand, dans l'obéissance, je me soumets moi-même à lui?

A. — Lorsque tu rends à Dieu une chose que tu lui dois même si tu n'as pas péché, tu ne dois pas la compter comme une dette duc au titre du péché. Or tu dois à Dieu toutes ces choses dont tu parles. Si grand en effet doit être en cette vie mortelle l'amour (de Dieu), et — c'est là l'objet de ta prière si grand le désir de parvenir à ce pour quoi tu as été créé, si grande la douleur de ne pas y ètre encore parvenu, si grande la crainte de ne pas y parvenir, que tu ne devrais éprouver aucune espèce de joie en dehors de ce qui te procure facilité ou espoir d'y parvenir. Car tu ne mérites pas de posséder un objet que tu ne sais pas aimer ni désirer en fonction de ce qu'il est, et qui ne suscite pas ta douleur, du fait que tu ne le possèdes pas encore et que son acquisition ou sa perte constituent encore pour toi une si périlleuse incertitude. C'est aussi cette préoccupation qui te fait fuir le repos et les joies de ce monde qui détournent l'âme du vrai repos et des vraies joies d'en haut, exception faite pour tout ce qui, à ta connaissance, favorise ton désir d'y parvenir. Quant au don, tu dois considérer que c'est au titre d'une dette que tu le fais, puisque tu reconnais que ce que lu donnes, lu ne le tiens pas de toi-même, mais de celui dont vous êtes les esclaves, toi et celui à qui tu donnes[1]. La nature, de son côté, t'enseigne que lu dois faire pour ton compagnon d'esclavage, c'est-à-dire d'homme à homme, ce que tu veux qu'il fasse pour toi-même, et que celui qui ne veut pas donner ce qu'il a ne doit pas recevoir ce qu'il n'a pas. Pour ce qui est du pardon, je passe vite, car la vengeance ne t'appartient nullement, comme nous l'avons dit plus haut[2], puisque ni toi-même ne

393 A cs, nec ille tuus aut suus qui tibi fecit injuriam, sed unius Domini servi facti ab illo de nihilo estis ; et si de conservo tuo te vindicas, judicium quod proprium Domini et Judicis omnium est, super illum superbe praesumis. In oboedientia vero quid das Deo quod non debes, cui jubenti totum quod es et quod habes et quod potes debes?

B. — Nihil jam audeo in omnibus his dicere me dare Deo quod non debeo.

A. — Quid ergo solves Deo pro peccato tuo?

B. — Si me ipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo ne peccem, nihil habeo quod pro peccato reddam.

A. — Quid ergo erit de te ? Quomodo poteris salvus esse ?

B. — Si rationes tuas considero, non video quomodo. Si autem ad fidem meam recurro : in fide Christiana, « quae per dilectionem operatur » [a], spero me posse salvari,
S. 88 et quia legimus : « si injustus conversus fuerit ab injustitia et fecerit justitiam » [b] omnes injustitias ejus tradi oblivioni [c].

A. — Hoc non dicitur nisi illis, qui aut exspectaverunt Christum antequam veniret, aut credunt in eum postquam venit. Sed Christum et christianam fidem quasi numquam fuisset posuimus, quando sola ratione, utrum adventus ejus ad salvationem hominum esset necessarius, quaercrc proposuimus.

B. — Ita fecimus.

a. Cf. Gal. 5, 6 b. Éz. 18, 27 c. Cf. ibici. 18, 22 ; 33, 16.

1. Cf. *Commendatio...; Préface; CDH* I, 1, début; I, 10 (67, 12 13 – 376 A).

t'appartiens à toi-même, ni ne t'appartient ou ne s'appartient à lui-même celui qui t'a offensé, mais que vous êtes tous deux les esclaves du Maître unique qui vous a créés de rien ; et si tu te venges de ton compagnon d'esclavage, tu t'arroges orgueilleusement à son égard un jugement qui appartient en propre au Maître et Juge universel. Pour ce qui touche ton obéissance, que donnes-tu à Dieu que lu ne lui doives, lui à l'ordre de qui tu dois la totalité de ton être, de ton avoir et de ton pouvoir?

B. — Je n'ose plus affirmer que dans toutes ces démarches, je donne rien à Dieu que je ne lui doive.

A. — Que donnes-tu donc à Dieu pour t'acquitter de ton péché ?

B. — Si, même sans pécher, je lui dois, pour éviter le péché, ma personne et toutes ses possibilités, rien ne me reste que je puisse lui donner en compensation de mon péché.

A. — Qu'adviendra-t-il donc de toi? Comment pourras-tu être sauvé ?

B. — Si je m'arrête à tes raisons, je ne vois pas comment. Mais si je recours à ma foi, j'espère pouvoir être sauvé dans la foi chrétienne a qui agit par l'amour n ; je l'espère aussi parce que nous lisons (dans l'Écriture) que a si l'injuste se détourne de l'injustice pour accomplir la justice », toutes ses injustices tombent dans l'oubli.

A. Ces paroles concernent seulement ceux qui ont attendu le Christ avant sa venue, ou ceux qui croient en lui apres sa venue. Mais nous avons décidé de faire comme si le Christ et la foi chrétienne n'avaient jamais existé, quand nous nous sommes proposé de rechercher par la seule raison si sa venue était nécessaire pour sauver les hommes1.

B. — C'est bien ce que nous avons fait.

A. — Sola igitur ratione procedamus.

B. — Quamvis me in angustias quasdam ducas, desidero tamen multum ut, sicut incepisti, progrediaris.

393 c

Capitulum XXI

Quanti ponderis sit peccatum

Anselmus. — Ponamus omnia illa quae modo posuisti te pro peccato posse solvere, te non debere, et videamus utrum possint sufficere ad satisfactionem unius tam parvi peccati, sicuti est unus aspectus contra voluntatem Dei.

Boso. — Nisi quia audio te hoc ponere in quaestionem, putarem me hoc peccatum una sola compunctione delere.

A. — Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum.

B. — Nunc ostende mihi.

A. — Si videres te in conspectu Dei, et aliquis tibi diceret: aspice illuc ; et Deus econtra : nullatenus volo ut aspicias : quaere tu ipse in corde tuo quid sit in omnibus quae sunt, pro quo contra voluntatem Dei deberes illum aspectum facere.

393 D
394 A B. — Nihil invenio propter quod hoc debeam, nisi forte sim in ea necessitate positus, ut sit neccsse me aut hoc aut majus facere peccatum.

A. — Remove hanc necessitatem et de solo hoc peccato considera, si possis illud facere pro te ipso redimendo.

A. — Procédons par conséquent par la seule raison.

B. — Bien que tu m'engages dans des sentiers difficiles, j'ai cependant un grand désir de te voir poursuivre ta marche dans les conditions où tu l'as commencée.

Chapitre XXI

De quelle gravité est le péché

Anselme. — Toutes ces démarches que tu viens d'énumérer, supposons que tu puisses les offrir en acquittement de tes péchés, que tu ne les doives pas (à un autre titre), et voyons si elles pourraient constituer une satisfaction suffisante pour un unique péché aussi léger qu'un seul regard contraire à la volonté de Dieu.

Boson. — Si ce n'était que je t'entends mettre ce point en question, je penserais pouvoir effacer ce péché par un seul acte de componction.

A. — Tu n'as pas encore réfléchi à la gravité du péché.

B. — Eh bien montre-moi cette gravité.

A. — Si tu te voyais devant Dieu et que quelqu'un te dise : Regarde là ; et que Dieu le dise au contraire : Je ne veux absolument pas que tu regardes, cherche toi-même dans ton cœur ce qui, parmi tout ce qui existe, pourrait t'obliger à jeter ce regard contraire à la volonté de Dieu.

B. — Je ne trouve rien qui puisse m'y obliger, à moins peut-être d'être placé dans un cas de nécessité telle qu'il faille ou que je commette ce péché ou que j'en commette un plus grand.

A. — Écarte cette sorte de nécessité ; considère ce seul péché et vois si tu pourrais le commettre pour te racheter toi-même.

B. — Aperte video quia non possum.

S. 89 A. — Ne te diutius protraham : quid si neccsse essel aut totum mundum et quidquid Deus non est perirc et in nihilum redigi, aut te facere tam parvam rem contra voluntatem Dei?

B. — Cum considero actionem ipsam, levissimum quiddam video esse ; sed cum intueor quid sit contra voluntatem Dei, gravissimum quiddam et nulli damno comparabile intclligo. Sed solemus aliquando facere contra voluntatem alicujus non reprehensibiliter, ut res ejus serventur, quod postea illi placet contra cujus voluntatem facimus.

394 B A. - Hoc fit homini qui aliquando non intelligit quid sit sibi utile, aut non potest quod perdit restaurare ; sed Deus nullo indiget et omnia si perirent posset, sicut ea fecit, restituere.

B. — Fateri me necesse est quia pro conservanda tota creatura nihil deberem facere contra voluntatem Dei.

A. — Quid si plures essent mundi pleni creaturis, sicut iste est?

B. — Si infinito numero multiplicarentur et similiter mihi obtenderentur, id ipsum responderem.

A. — Nihil rectius potes.

Sed considera etiam, si contingeret, ut contra voluntatem Dei illum aspectum faceres, quid posses pro hoc peccato solvere.

B. — Non habeo aliquid majus, quam quod supra dixi.

]. Cf. *CDU* I, 20 (86, 25-26 ▮ 392 Λ).

B. — Je vois clairement que je ne peux pas.

A. — Je ne veux pas te retarder trop longtemps : que ferais-tu s'il était nécessaire ou que le monde entier et tout ce qui n'est pas Dieu périsse et soit réduit au néant, ou que tu commettes une action aussi légère contre la volonté de Dieu ?

B. — Quand je considère l'action elle-même, je constate qu'il n'y a rien là que de très léger, mais quand j'examine attentivement le sens de la formule « contre la volonté de Dieu », je comprends qu'il s'agit d'une chose très grave et qui ne peut entrer en comparaison avec aucun dommage ; mais il nous arrive parfois d'agir contre la volonté de quelqu'un de manière non répréhensible, pour préserver scs biens, ce qui, par la suite, obtient l'agrément de celui contre la volonté de qui nous agissons.

A. — Cela arrive pour l'homme qui parfois ne comprend pas ce qui lui est utile ou ne peut pas retrouver ce qu'il perd ; mais Dieu n'a besoin de personne, et si l'univers venait à périr, il pourrait le rétablir, comme il l'a créé.

B. — Je suis contraint d'avouer que, pour conserver la totalité de la création, je ne devrais rien faire contre la volonté de Dieu.

A. — Que ferais-tu s'il existait plusieurs mondes remplis de créatures, comme notre monde?

B. — Si on les multipliait à l'infini, et qu'on me les présentât dans les mêmes conditions, ma réponse serait identique.

A. — Tu ne saurais répondre plus justement.

Mais considère aussi l'hypothèse où tu jetterais ce regard contraire à la volonté de Dieu : que pourrais-tu offrir pour acquitter ce péché?

B. — Je n'ai rien de plus important que ce que j'ai énuméré plus haut[1].

A. — Sic graviter peccamus, quotienscumque scienter
394 C aliquid quamlibet parvum contra voluntatem Dei facimus, quoniam semper sumus in conspectu ejus, et semper ipse praecipit nobis ne peccemus.

B. — Ut audio, nimis periculose vivimus.

A. Patet quia secundum quantitatem peccati exigit Deus satisfactionem.

B. — Non possum negare.

A. — Non ergo satisfacis, si non reddis aliquid majus, quam sit id pro quo peccatum facere non debueras.

B. — Et rationem video sic exigere, et omnino esse impossibile.

A. — Nec Deus ullum obligatum aliquatenus debito peccati assumere potest ad beatitudinem, quia non debet.

B. — Nimis est gravis haec sententia.

395 A S. 90

Capitulum xxll

Quam contumeliam fecit homo Deo, cum se permisit vinci a diabolo, pro qua satisfacere non potest

Anselmus. — Audi adhuc aliud, cur non minus sit difficile hominem reconciliari Deo.

Boso. — Nisi fides me consolaretur, hoc solum me cogeret desperare.

A. — Audi tamen.

B. — Dic.

1. Cf. *CDU* I, 12 (p. 69, 22-23 = 377 B).

2. Les implications et les exigences de la notion de satisfaction conduisent progressivement Boson (et *VinfidUc* dont il est le porte-parole.) à υηο attitude de découragement et do désespoir qui va s'accentuer encore dans les chapitres suivants *{CDH* I, 22-24).

A. — Ainsi nous péchons gravement chaque fois que sciemment nous faisons une chose, si petite soit-elle, contre la volonté de Dieu, puisque nous sommes toujours devant lui et qu'il nous ordonne toujours de ne pas pécher.

B. — A t'entendre, nous vivons de façon très dangereuse.

A. — Il est clair que Dieu exige une satisfaction proportionnée à la grandeur du péché[1].

B. — Je ne puis le nier.

A. — Par conséquent tu ne satisfais pas si tu ne rends pas une chose plus grande que n'est ce pour quoi tu n'aurais pas dû commettre ton péché.

B. — Je vois bien qu'ainsi l'exige la raison, mais je vois aussi que c'est chose absolument impossible.

A. — Dieu ne peut pas non plus faire entrer dans la béatitude quiconque reste lié dans une certaine mesure par la dette de son péché, parce qu'il ne le doit pas.

B. — Cette pensée est accablante[2].

Chapitre XXII

Quelle offense l'homme a faite à Dieu quand il s'est laissé vaincre par le diable, offense pour laquelle il ne peut pas satisfaire

Anselme. — Écoute encore une autre considération qui ne présente pas comme moins difficile la réconciliation de l'homme avec Dieu.

Boson. — Sans les consolations de la foi, cette seule pensée me contraindrait au désespoir.

A. — Écoutc-inoi néanmoins.

B. — Parle.

A. — Homo in paradiso sine peccato factus quasi positus est pro Deo inter Deum et diabolum, ut vinceret diabolum non consentiendo suadenti peccatum, ad excusationem et honorem Dei et ad confusionem diaboli, cum ille infirmior in terra non peccaret eodem diabolo suadente, qui iortior peccavit in caelo nullo suadente. Et cum hoc facile posset efficere, nulla vi coactus sola se suasione sponte vinci permisit ad voluntatem diaboli et contra voluntatem et honorem Dei.

B. — Ad quid vis tendere?

395 B A. — Judica tu ipse, si non est contra honorem Dei, ut homo reconcilietur illi cum calumnia hujus contumeliae Deo irrogatae, nisi prius honoraverit Deum vincendo diabolum, sicut illum inhonoravit victus a diabolo. Victoria vero talis debet esse, ut sicut fortis ac potestate immortalis consensit facile diabolo ut peccaret, unde juste incurrit poenam mortalitatis, ita infirmus et mortalis, qualem ipse sc fecit, per mortis difficultatem vincat diabolum ut nullo modo peccet. Quod facere non potest, quamdiu ex vulnere primi peccati concipitur et nascitur in peccato [a].

B. — Iterum dico quia et ratio probat quod dicis, et impossibile est.

a. Cf. Ps. 51 (50), 7.

1. Thèmes classiques chez les Pères : voir, sur ce point, les études de J. Rivière, citées dans notre bibliographie ; cf. en particulier, les développements d'AUGUSTiN : pur ex., *Dc libero arbitrio,* HI, x, 29 et 31 *(PL·* 32, 1285-1287). On notera cependant qu'Anselme, contrairement à bien des Pères, à saint Augustin notamment, nie toujours que le diable ait sur l'homme pécheur quelque droit que ce soit. Sur le thème de l'immortalité virtuelle de l'homme, avant la chute, voir ci-dessus, p. 299, n. 1.

A. — L'homme créé sans péché dans le Paradis a été pour ainsi dire placé devant Dieu, entre Dieu et le diable, pour vaincre le diable en refusant de se laisser persuader de pécher, pour la justification et l'honneur de Dieu, et pour la confusion du diable, puisque cet homme, plus faible, ne devait pas pécher sur la terre malgré les conseils de ce même diable qui, plus fort, avait péché dans le ciel sans les conseils dc personne. Et alors qu'il pouvait y parvenir facilement, l'homme, sans contrainte aucune, sous l'effet dc la seule persuasion, s'est laissé vaincre librement conformément à la volonté du diable cl contre la volonté et l'honneur do Dieu.

B. — Où veux-tu en venir?

A. — Juge toi-même s'il n'est, pas contraire à l'honneur de Dieu que l'homme soit réconcilié avec lui dans cet état d'imposture qui l'a fait infliger cette offense à Dieu, à moins qu'il n'ait au préalable honoré Dieu en vaincant le diable, de même qu'il l'a déshonoré en se laissant vaincre par le diable. Or telle doit être sa victoire : de même que, dans sa pleine force et dans son immortalité virtuelle, il céda facilement au diable en péchant, ce qui lui valut comme juste châtiment d'être assujetti il la mort, dc même, dans la condition faible et mortelle qu'il s'est faite lui-même, il doit vaincre le diable par la dure épreuve de la mort, afin de ne plus pécher du tout. Mais il ne peut pas le faire aussi longtemps que sous l'effet de la blessure du premier péché il est conçu et naît dans le péché1.

B. — Je répète que ce que tu dis est conforme à la raison, mais impossible.

Capitulum

Quid abstulit Deo cum peccavit, quod reddere nequit

Anselmus. — Adhuc accipc unum sine quo juste non reconciliatur homo, ncc minus impossibile.

S. 91 Boso. — Tot jam proposuisti nobis quae facere debe-
395 C mus, ut quidquid superaddas non me magis terrere possit.

A. — Audi tamen.

B. — Audio.

Λ. — Quid abstulit homo Deo, cum vinci se permisit a diabolo?

B. — Dic tu, ut incepisti, quia ego nescio quid super haec mala quae ostendisti potuit addere.

A. — Nonne abstulit Deo quidquid de humana natura facere proposuerat?

B. — Non potest negari.

A. — Intende in districtam justitiam, et judica secundum illam, utrum ad aequalitatem peccati homo satisfaciat Deo, nisi id ipsum quod permittendo sc vinci a diabolo Deo abstulit, diabolum vincendo restituat ; ut
395 D quemadmodum per hoc quod victus est, rapuit diabolus
396 A quod Dei erat et Deus perdidit, ita per hoc quod vincat, perdat diabolus et Deus recuperet.

B. — Ncc districtius ncc justius potest aliquid cogitari.

1. Cf. *CDH* I, 16-18, les considérations d'Anselme concernant la destination de la nature humaine qui doit : 1® remplacer les anges déchus ; 2° fournir, en outre, les élus qui permettront de constituer le *numerus complelus* de la cité céleste.

Chapitre XXIII

Ce que l'homme a pris à Dieu en péchant, et ne peut pas lui rendre

Anselme. — Prends encore connaissance d'une condition sans laquelle l'homme ne saurait être réconcilié en toute justice, et qui n'est pas moins impossible.

Boson. — Tu nous as déjà dressé un si vaste programme d'obligations à remplir que tout ce que tu pourras y ajouter ne saurait m'effrayer davantage.

A. — Écoute-moi cependant.

B. — Je t'écoute.

A. — Qu'a pris l'homme à Dieu quand il s'est laissé vaincre par le diable?

B. — Réponds toi-même, comme Lu as commencé de le faire, car, moi, j'ignore ce qu'il a bien pu ajouter à tous ces maux que tu viens de décrire.

A. — N'a-t-il pas enlevé à Dieu tout ce qu'il s'était proposé de faire de la nature humaine ?

B. — On ne peut le nier.

A. — Considère la stricte justice et juge à sa lumière si l'homme peut offrir à Dieu une satisfaction équivalente à son péché, à moins de restituer à Dieu, par une victoire sur le diable, cela même qu'il lui a ôté en se laissant vaincre par le diable ; et ainsi, de même que, par la défaite de l'homme, le diable a pu voler ce qui appartenait à Dieu et Dieu le perdre, de même la victoire (de l'homme sur le diable) ferait perdre au diable (ce qu'il a volé) et permettrait à Dieu de retrouver (ce qu'il a perdu).

B. — On ne saurait penser de manière plus rigoureuse et plus juste.

A. — Putasnc summam justitiam hanc justitiam posse violare ?

B. — Non audeo cogitare.

A. — Nullatenus ergo debet aut potest accipere homo a Deo quod Deus illi dare proposuit, si non reddit Deo totum quod illi abstulit ; ut sicut per illum Deus perdidit, ita per illum recuperet. Quod non aliter fieri valet nisi ut, quemadmodum pervictum tota humana natura corrupta et quasi fermentata est peccato, cum quo nullum Deus assumit ad perficiendam illam civitatem caelestem, ita per vincentem justificentur a peccato tot homines quot illum numerum completuri erant, ad quem complendum factus
396 B est homo. Sed hoc iacerc nullatenus potest peccator homo, quia peccator peccatorem justificare nequit.

B. — Et nihil justius, et nihil impossibilius. Sed ex his omnibus videtur misericordia Dei et spes hominis perire, quantum ad bcatitudinem spectat, ad quam factus est homo.

s. 92

Capitulum XXIV

Quod quamdiu non reddit Deo quod debet, non possit esse beatus nec excusetur impotentia

Anselmus. — Exspecta adhuc paruin.

Boso. — Quid habes amplius?

A. — Si homo dicitur injustus, qui homini non reddit quod debet : multo magis injustus est, qui Deo quod debet non reddit.

1. Le mot *natura* a été omis par Schmitt.

A. — Crois-tu que la justice suprême puisse violer une telle justice?

B. — Je n'osc le penser.

A. — En conséquence l'homme ne doit ni ne peut en aucune manière recevoir de Dieu ce que Dieu a décidé de lui donner, s'il ne rend pas à Dieu tout ce qu'il lui a enlevé, en sorte que ce soit par l'homme que Dieu retrouve ce que l'homme lui a fait perdre. Et il n'est pas d'autre moyen d'y parvenir que celui-ci : de même que, par la défaite de l'homme, la nature humaine tout entière a été corrompue et pour ainsi dire soumise au ferment du péché dont la présence empêche quiconque d'être admis par Dieu à compléter la cité céleste, ainsi, par la victoire de l'homme, devront être justifiés du péché autant d'hommes qu'il en faut pour parfaire ce nombre pour l'achèvement duquel l'homme a été créé. Mais cela, l'homme pécheur ne le peut en aucune manière, parce qu'un pécheur ne peut pas justifier un pécheur.

B. - Rien n'est plus juste et rien n'est plus impossible : mais toutes ces considérations semblent faire s'évanouir la miséricorde de Dieu et l'espérance humaine relative à la béatitude pour laquelle l'homme a été créé.

Chapitre XXIV

Aussi longtemps qu'il ne rend pas à Dieu ce qu'il lui doit, l'homme ne peut pas être heureux, et son impuissance ne l'excuse pas

Anselme. — Attends encore un peu.

Boson. — Que veux-tu ajouter de plus?

A. — Si l'on qualifie d'injuste l'homme qui ne rend pas à un autre homme ce qu'il lui doit, il est bien plus injuste celui qui n'acquitte pas une dette envers Dieu.

B. — Si potest et non reddit, vere injustus est. Si vero
396 C non potest : quomodo injustus est?

A. — Forsitan si nulla est in illo causa impotentiae, aliquatenus excusari potest. Sed si in ipsa impotentia culpa est : sicut non levigat peccatum, ita non excusat non reddentem debitum. Nam si quis injungat opus aliquod servo suo, et praecipiat illi ne se dejiciat in foveam quam illi monstrat, unde nullatenus exire possit, et servus ille contemnens mandatum et monitionem domini sui sponte se in monstratam mittat foveam, ut nullatenus possit opus injunctum ellicere : putasne illi aliquatenus impotentiam istam ad excusationem valere, cur opus injunctum non faciat?

B. — Nullo modo, sed potius ad augmentum culpae, quoniam ipse impotentiam illam sibi fecit. Dupliciter
396 D namque peccavit, quia et quod jussus est facere non fecit,
397 A et quod praeceptum est ne faceret fecit.

A. — Ita homo, qui se sponte obligavit illo debito quod solvere non potest, et sua culpa dejecit se in hanc impotentiam, ut nec illud possit solvere quod debebat ante peccatum, id est ne peccaret, nec hoc quod debet, quia peccavit, inexcusabilis est. Ipsa namque impotentia culpa est, quia non debet eam habere, immo debet eam non habere. Nam sicut culpa est non habere quod habere debet, ita culpa est habere quod debet non habere. Sicut igitur culpa est homini non habere potestatem illam, quam accepit ut posset cavere peccatum, sic culpa est illi habere impotentiam, qua nec justitiam tenere et

B. — S'il peut l'acquitter et ne le fait pas, il est vraiment injuste. Mais s'il ne le peut pas, en quel sens est-il injuste?

A. — S'il n'est pour rien lui-même dans sa propre incapacité, peut-être est-il excusable dans une certaine mesure. Mais si l'incapacité est en elle-même une faute, pas plus qu'elle n'atténue le péché, elle n'excuse celui qui n'acquitte pas sa dette. Car si quelqu'un commande un travail à son esclave et lui enjoint de ne pas se jeter dans une fosse qu'il lui fait voir et d'où on ne peut absolument pas sortir ; et si cet esclave, méprisant l'ordre et l'avertissement de son maître, se jette volontairement dans la fosse qu'on lui a signalée (comme dangereuse), en sorte qu'il ne puisse plus accomplir le travail qui lui a été commandé, penses-tu que cette incapacité puisse lui fournir quelque excuse valable pour ne pas faire le travail commandé ?

B. — En aucune manière ; au contraire, elle entraînerait plutôt une aggravation de sa faute, puisqu'il s'est mis lui-même dans cette incapacité. Car il a doublement péché : il n'a pas fait ce qu'on lui avait ordonné de faire et il a fait ce qu'on lui avait ordonné de ne pas faire.

A. — Ainsi l'homme qui s'est librement lié par cette dette qu'il ne peut acquitter, et qui, par sa faute, s'est précipité dans une incapacité telle qu'il ne peut plus acquitter ni ce qu'il devait avant le péché, à savoir, ne pas pécher, ni ce qu'il doit parce qu'il a péché, cet homme est inexcusable. Car son incapacité même est une faute, parce qu'il ne doit pas la contracter, bien plus, parce qu'il doit ne pas la contracter. De même, en effet, qu'il y a faute à ne pas avoir ce qu'on doit avoir, il y a faute également à avoir ce qu'on ne doit pas avoir. En conséquence, de même qu'il y a faute pour l'homme à ne pas détenir le pouvoir qu'il a reçu d'éviter le péché, de même il y a faute pour lui à garder cette incapacité qui

peccatum cavere, nec quod pro peccato debet reddere potest. Sponte namque fecit, unde perdidit illam potes-
397 B tatem et devenit in hanc impotentiam. Idem enim est non habere potestatem quam debet habere, et habere impotentiam quam debet non habere. Quapropter impotentia
S. 93 reddendi Deo quod debet, quae facit ut non reddat, non excusat hominem, si non reddit ; quoniam effectum peccati non excusat peccatum quod facit.

B. — Et grave nimis est, et ita esse nccesse est.

A. — Injustus ergo est homo, qui non reddit Deo quod debet.

B. — Nimis est verum. Nam injustus est, quia non reddit, et injustus est, quia reddere nequit.

A. — Nullus autem injustus admittetur ad bcatitudinem, quoniam quemadmodum beatitudo est sufficientia in qua nulla est indigentia, sic nulli convenit, nisi in quo ita pura est justitia, ut nulla in eo sit injustitia.

397 C B· — Non audeo aliter credere.

A. — Qui ergo non solvit Deo quod debet, non poterit esse beatus.

B. — Nec hoc consequi negare possum.

A. — Quod si vis dicere : misericors Deus dimittit? supplicanti quod debet, idcirco quia reddere nequit : non potest dici dimittere, nisi aut hoc quod homo sponte reddere debet, nec potest, id est quod recompensari possit peccato, quod fieri non deberet pro conservatione omnis rei quae Deus non est ; aut hoc quod puniendo ablaturus

l'empêche, d'une part, d'observer la justice et d'écarter le péché, et, d'autre part, d'acquitter la dette dc son péché. C'est en effet en toute liberté qu'il a posé l'acte qui lui a fait perdre ce pouvoir et l'a fait tomber dans cette incapacité. Car c'est chose identique de ne pas avoir le pouvoir qu'on doit avoir, et d'avoir l'incapacité qu'on doit ne pas avoir. Aussi bien son incapacité de rendre à Dieu ce qu'il lui doit, qui l'empêche en fait de le lui rendre, n'excuse pas l'homme de ne pas le rendre, puisque l'effet du péché n'excuse pas le péché qu'il commet.

B. — C'est là chose fort grave, mais il est. nécessaire qu'il en soit ainsi.

A. — Il est donc injuste l'homme qui ne rend pas à Dieu ce qu'il lui doit.

B. — Ce n'est que trop vrai : car il est injuste parce qu'il ne s'acquitte pas de sa dette ; et il est injuste parce qu'il ne peut pas s'en acquitter.

A. — Or personne ne sera admis à la béatitude dans un état d'injustice, car si la béatitude est une plénitude à quoi rien ne manque, elle ne peut convenir à personne si ce n'est à celui dont la justice est si pure qu'on ne puisse trouver en lui aucune trace d'injustice.

B. — Je n'ose pas croire autre chose.

A. — Celui donc qui n'acquitte pas à Dieu ce qu'il lui doit ne pourra pas parvenir à la béatitude.

B. — Je ne puis pas nier non plus que cette conclusion soit logique.

A. — Et si l'on veut soutenir que Dieu, dans sa miséricorde, remet sa dette à qui l'en supplie, pour la raison qu'il ne peut pas l'acquitter, on peut seulement entendre : ou bien que Dieu remet ce que l'homme doit mais ne peut pas restituer librement, c'est-à-dire ce qui pourrait être apporté à Litre de compensation pour le péché qui ne devrait pas être commis pour conserver quoi que ce

erat invito, sicut supra dixi, id est beatitudinem. Sed si dimittit quod sponte reddere debet horno, ideo quia reddere non potest, quid est aliud quam : dimittit Deus quod
398 a habere non potest? Sed derisio est, ut talis misericordia Deo attribuatur. At si dimittit quod invito erat ablaturus, propter impotentiam reddendi quod sponte reddere debet: relaxat Deus poenam et facit beatum hominem propter peccatum, quia habet quod debet non habere. Nam ipsam impotentiam debet non habere, et idcirco, quamdiu illam habet sine satisfactione, peccatum est illi. Verum hujusmodi misericordia Dei nimis est contraria justitiae illius, quae non nisi poenam permittit reddi propter peccatum. Quapropter quemadmodum Deum sibi esse contrarium, ita hoc modo illum esse misericordem impossibile est.

B. — Aliam misericordiam Dei video esse quaerendam quam istam.

A. — Verum esto : dimittit Deus ei, qui non solvit quod debet, idcirco, quoniam non potest.

S b S.94 B- — Ita vellem.

A. — At quamdiu non reddet, aut volet reddere aut non volet. Sed si volet quod non poterit, indigens erit. Si vero non volet, injustus erit.

B. — IIoc nihil clarius.

A. — Sive autem indigens sive injustus sit, beatus non erit.

1. *CDH* I, 14 (72, 16-18 = 379 C).

soit en dehors de Dieu ; ou bien qu'il remet ce que le châtiment (divin) devrait enlever à l'homme malgré lui, comme je l'ai dit plus haut1, c'est-à-dire la béatitude. Mais dire que Dieu remet ce que l'homme doit restituer de son plein gré pour cette raison qu'il ne peut pas le restituer, en quoi cela diffère-t-il de dire que Dieu remet ce qu'il ne peut pas obtenir? G'cst vraiment une dérision d'attribuer à Dieu une telle miséricorde. Mais s'il remet ce qu'il devait enlever (au pécheur) contre son gré parce que celui-ci ne peut pas rendre ce qu'il doit rendre librement, Dieu fait grâce du châtiment et rend l'homme heureux à cause de son péché, c'est-à-dire parce que l'homme garde ce qu'il ne doit pas avoir. Car son incapacité meme, il doit ne pas l'avoir, et c'est pourquoi aussi longtemps qu'il la conserve et ne satisfait pas, elle constitue pour lui un péché. En vérité une telle miséricorde chez Dieu est fort contraire à sa justice qui permet seulement de traiter le péché par le châtiment. Aussi de meme qu'il est impossible que Dieu se contredise lui-même, il est également impossible qu'il soit miséricordieux de cette manière.

B. — C'est vers une autre espèce de miséricorde divine, je le vois, que doivent s'orienter nos recherches.

A. — Tenons pour vrai que Dieu pardonne à qui n'acquitte pas sa dette, pour ce motif que celui-ci ne le peut pas.

B. — C'est bien ce que je voudrais.

A. — Mais aussi longtemps que (l'homme) ne s'acquittera pas de sa dette, ou bien il voudra s'en acquitter, ou bien il ne le voudra pas. S'il le veut et ne le peut pas, il lui manquera quelque chose. Et s'il ne le veut pas, il sera injuste.

B. — Bien de plus clair.

A. — Or, qu'il lui manque quelque chose ou qu'il soit injuste, il ne sera pas heureux.

B. — Et hoc apertum.

A. Quamdiu ergo non reddet, beatus esse non polerit.

B. — Si rationem sequitur Deus justitiae, non est qua evadat miser homuncio, et misericordia Dei perire videtur.

A. — Rationem postulasti, rationem accipe. Misericordem Deum esse non nego, qui « homines et jumenta « salvat, « quemadmodum » multiplicavit « misericordiam » “ suam. Nos autem loquimur de illa ultima misericordia, qua post hanc vitam beatum facit hominem. Hanc beati-
398 C tudinem nulli dari debere nisi illi, cui penitus dimissa sunt peccata, nec hanc dimissionem fieri nisi debito reddito, quod debetur pro peccato secundum magnitudinem peccati, supra positis rationibus puto me sufficienter ostendisse. Quibus si quid tibi videtur posse rationibus objici, dicere debes.

B. - Ego utique nullam tuarum rationum aliquatenus infirmari posse video.

A. — Neque ego, si bene considerentur, existimo. Vemnatamen, si vel una de omnibus quas posui inexpugnabili veritate roboratur, sufficere debet. Sive namque uno sive pluribus argumentis veritas inexpugnabiliter monstretur, aequaliter ab omni dubitatione defenditur.

B. — Ecce ita est.

a. Cf. Ps. 36 (35), 7-8.

1. T.0 terme *homuncio* revient plusieurs fois sous la plume d'Anselme pour désigner la misère et la faiblesse de la condition humaine : par ex. *Proslogion,* I : «Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas » (Schmitt, I, 97, 4 — *PL* 158, 225 13) : terme qu'A. Koyrê traduit par *faible mortel* (S. *Anselme de Cant.: Fides quaerens intellectum, id est Proslogion,* dans *Biblioth. des textes philos.,* Paris, 1930, p. 7); *Episl. de Inc. Verbi, prior recensio:* «Si ego contemptibilis homuncio... » (Schmitt, I, 281, 7) ; même formule dans la rédaction définitive de la même *Epistola* (Schmitt, II, p. 5, 7 = *PL* 158, 262 C) ; *Méditation* II (= III dans Migne) : «miser homuncio» (Schmitt, III, p. 81, 44 =» *PL* 158, 727 A); *Médit.* III

B. Voilà aussi qui est clair.

A. — Aussi longtemps donc qu'il ne s'acquittera pas de sa dette, il ne pourra pas être heureux.

B. — Si Dieu suit la loi de la justice, il n'y a plus d'issue qui puisse libérer l'homme pauvre et misérable1, et la miséricorde de Dieu semble s'anéantir.

A. — Tu as demandé des raisons, accepte des raisons : je ne nie pas que Dieu soit miséricordieux, lui qui sauve «les hommes et les animaux», tout comme il a multiplié les effets de sa miséricorde. Mais notre présente explication porte sur cette miséricorde ultime, selon laquelle, après cette vie, (Dieu) confère la béatitude à l'homme. Cette béatitude il ne la doit qu'à celui dont les péchés ont été complètement pardonnés ; et ce pardon ne peut être accordé qu'une fois payée la dette duc pour le péché, selon la grandeur du péché : c'est ce que les raisons que j'ai proposées plus haut2 ont, je pense, assez mis en lumière. Et s'il le semble qu'on puisse faire quelque objection à ces raisons, tu dois le dire.

B. Je ne vois absolument pas, quant à moi. qu'on puisse faire apparaître la moindre faiblesse dans aucune de tes raisons.

A. — Je ne le crois pas, moi non plus, si on les examine attentivement. Et pourtant si, parmi toutes les raisons que j'ai proposées, il ne s'en trouve qu'une seule qui reçoive sa force de l'invincible vérité, cela doit nous suffire. Car que ce soit par un seul argument on par plusieurs, une vérité démontrée de manière invincible se trouve également protégée contre toute espèce de doute.

B. — Il en est bien ainsi.

(=■ XI dans Migne, *ibid.* 767 B = Schmitt, III, p. 89, 119). De *homuncio,* on rapprochera *homunculus :* par ex. *De casu diaboli,* X: * miserum homunculum » (Schmitt, I, p. 247, 26 = PZ. 158, 338 B).

2. *CDU* I, 19 et 20.

Capitulum XXV

Quod ex necessitate per Christum salvetur homo

Boso. — Quomodo ergo salvus crit homo, si ipse ncc
399 λ solvit quod debet, ncc salvari, si non solvit, debet? Aut qua fronte asseremus Deum in misericordia divitem[a] supra intellectum humanum, hanc misericordiam facere non posse?

S. 95 Anselmus. Hoc debes ab illis nunc exigere, qui Christum non esse credunt necessarium ad illam salutem hominis, quorum vice loqueris, ut dicant qualiter homo salvari possit sine Christo. Quod si non possunt ullo modo, desinant nos irridere, et accedant ct jungant se nobis, qui non dubitamus hominem per Christum posse salvari, aut desperent hoc ullo modo fieri posse. Quod si horrent, credant nobiscum in Christum, ut possint salvari.

B. — A te quaeram, sicut incepi, ut ostendas mihi qua ratione salvetur homo per Christum.

399 B A. — Nonne sufficienter probatur per Christum hominem posse salvari, cum etiam infideles non negent hominem ullo modo fieri posse beatum, ct satis ostensum sit quia, si ponimus Christum non esse, nullo modo potest inveniri salus hominis? Aut enim per Christum, aut alio aliquo, aut nullo modo poterit homo salvus esse. Quapropter

a. Cf. Éphés. 2, 4.

1. L'argument de tout ce chapitre ct des premiers chapitres de la deuxième partie repose sur le postulat sotériologique : l'homme doit être sauvé ; il doit y avoir nécessairement un salut pour l'homme. El c'est bien lâ ce qu'admettent aussi les « infidèles * eux-mêmes.

Chapitre XXV

C'est nécessairement par le Christ que l'homme est sauvé

Boson. — Comment donc l'homme sera-t-il sauvé s'il n'acquitte pas lui-même sa dette, et si. ne l'acquittant pas, il ne doit pas être sauvé? Ou de quel front oserons-nous affirmer que Dieu, plus riche en miséricorde que l'homme ne peut le concevoir, ne peut pas exercer ce genre de miséricorde?

Anselme. — Le moment est venu pour toi de presser ceux qui croient que le Christ n'est pas nécessaire à ce salut de l'homme, et dont tu t'es fait le porte-parole, de dire de quelle manière l'homme pourrait être sauvé sans le Christ. Et. s'ils ne peuvent absolument pas y parvenir, qu'ils cessent de nous tourner en ridicule et qu'ils viennent se joindre à nous qui ne doutons pas que l'homme puisse être sauvé par le Christ, ou qu'ils désespèrent de toute possibilité de salut. Mais si cette perspective les épouvante, qu'ils croient avec nous dans le Christ afin de pouvoir être sauvés1.

B. — Je te demanderai, comme je l'ai fait en commençant·, de me montrer pour quelle raison l'homme est sauvé par le Christ.

A. N'avons-nous pas une preuve suffisante que l'homme peut être sauvé par le Christ, puisque même les infidèles ne prétendent pas que l'homme ne peut nullement parvenir à la béatitude, et que nous avons mis en pleine lumière que, dans l'hypothèse où le Christ n'existerait pas, il est absolument impossible de trouver un moyen de sauver l'homme? Car il y aura possibilité de salut pour l'homme ou par le Christ ou de quelque autre manière, ou il n'y en aura pas du tout. En conséquence,

si falsum est quia nullo aut alio aliquo modo potest hoc esse, necessc est fieri per Christum.

B. Si quis videns rationem, quia alio modo non potest esse, et non intelligens qua ratione per Christum esse valeat, asserere velit quia nee per Christum nec ullo
399 c modo queat hoc esse : quid huic respondebimus?

Λ. — Quid respondendum est illi, qui idcirco astruit esse impossibile quod necesse est esse, quia nescit quomodo sil?

B. - Quia insipiens est.

A. Ergo contemnendum est quod dicit.

B. Verum est. Sed hoc ipsum est illi ostendendum, qua ratione sit quod putat, impossibile.

A. An non intelligis ex iis quae supra diximus, quia
too A necessc est aliquos homines ad bcatitudinein pervenire? Nam si Deo inconveniens est hominem cum aliqua macula perducere ad hoc, ad quod illum sine omni macula fecit, no aut boni incepti paeniterc aut propositum implere non posse videatur : multo magis propter eandem inconvenientiam impossibile est nullum hominem ad hoc provehi ad quod factus est. Quapropter aut extra fidem Christianam invenienda est peccati satisfactio, qualem supra esse
S. 96 debere ostendimus — quod ratio nulla potest ostendere —, aut indubitanter in illa esse credenda est. Quod enim necessaria ratione veraciter esse colligitur, id in nullam

1. Mol à mot : ⟩ qu'il est *insensé* ». Sur ce ternie, voir ci-dessus, *Inlrod.,* p. 135, n. 2 et *Commendatio,* p. 195. n. 2. Nous relevons ici l'un des traits majeurs do *Vinsipiens:* il conteste une vérité ou un fuit dont on a établi la nécessité logique, parce qu'il n'arrive pus ὐ comprendre les modalités (le *quomodo}* de cette vérité ou de ce fait nécessaires.

2. *CDH* I, 16-18.

3. *CDH* T, 4 (52, 7-11 - 365 B).

4. *CDH* I, 19 et 20.

s'il est faux qu'un tel salut soit absolument irréalisable, ou qu'il soit réalisable de quelque autre manière, il est nécessaire qu'il soit réalisé par le Christ.

B. Si, en présence des raisons qui empêchent que le salut puisse être réalisé d'une autre manière et sans comprendre celles qui établissent que le Christ peut le réaliser, quelqu'un voulait prétendre qu'il n'y a de salut possible ni par le Christ ni de toute autre manière, que lui répondrions-nous?

A. Que faut-il répondre à celui qui déclare impossible une chose qui doit nécessairement exister, pour cette raison qu'il ignore de quelle manière cette chose existe?

B. Qu'il déraisonne*.

A. Il faut donc traiter ses propos par le mépris.

B. C'est vrai. Mais il faut précisément lui montrer pour quelle raison se trouve réalisé ce qu'il estime impossible.

A. — Ne comprends-tu pas, â la lumière de nos précédentes explications, qu'il est nécessaire que quelques hommes parviennent à la béatitude2? Car s'il y a inconvenance pour Dieu à faire accéder l'homme en état de souillure à cette béatitude pour laquelle il l'a créé exempt de toute souillure, de crainte qu'il ne paraisse regretter le bien qu'il a entrepris ou ne pas pouvoir mener son dessein à sa perfection ; en vertu de la même inconvenance, il est bien plus impossible encore qu'aucun homme ne soit promu à ce pour quoi il a été créé3. En conséquence ou bien il faut trouver en dehors de la foi chrétienne une satisfaction pour le péché, remplissant les conditions que nous avons établies plus haut4 satisfaction dont aucun raisonnement ne saurait démontrer l'existence —, ou bien il faut croire sans le moindre doute qu'une telle satisfaction se trouve dans la foi chrétienne. Car ce dont une raison nécessaire prouve vraiment l'existence ne doit faire l'objet d'aucune espèce de

deduci debet dubitationem, etiam si ratio quomodo sit non percipitur.

B. Verum est quod dicis.

400 B A. — Quid ergo quaeris amplius?

B. Non ad hoc veni ut auferas mihi fidei dubitationem, sed ut ostendas mihi certitudinis meae rationem. Quapropter sicut me rationabiliter deduxisti ad hoc, ut videam peccatorem hominem hoc debere Deo pro peccato quod et reddere nequit, et nisi reddiderit salvari non valet : ita me volo perducas illuc, ut rationabili necessitate intelligam esse oportere omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit, si salvari volumus ; et quomodo valeant ad salutem hominis ; et qualiter Deus misericordia salvet hominem, cum peccatum non dimittat illi, nisi reddiderit quod propter illud debet. Et ut certiores sint argumentationes tuae, sic a longe incipe. ut eas super firmum fundamentum constituas.

400 C A. — Adjuvet me nunc Deus, quia tu nullatenus mihi parcis ncc consideras imbecillitatem scientiae meae,

1. Cf. *Monologioru* 64 : « Suillcoro namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiam si penetrare nequeatintellectu quomodo ita sit ; nec idcirco minus iis adbibendam ildei certitudinem, quae probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suae naturalis altitudinis incomprehensibili fate explicari non patiantur » (Schmitt, I, p. 75, 1-6 — *PI.* 158, 210 D-C) ; cf. aussi notre *Introd.,* p. 86-91 et 135, η. 2.

2. Cf. *Commendatio* et *CDU* I. 1 et 2.

3. *CDH* IT, 5-18. Cette · démonstration » est déjà annoncée dans la *Préface* de l'ouvrage.

4. *CDH* il, 19.

5. CDH II. 20 et I. 11. 12 et 19.

doute, même si l'on ne perçoit pas le comment de cette existence1.

B. - Tu dis vrai.

A. Que vcux-tu donc savoir de plus?

B. Je ne suis pas venu pour que tu dissipes les doutes de ma foi, mais pour que tu me fasses voir les raisons de ma certitude2. C'est pourquoi, de même que tu in'as conduit par la voie de la raison à constater que l'homme pécheur doit à Dieu, pour son péché, une dette qu'il ne peut pas lui acquitter, et que, à moins de s'en acquitter, il ne peut pas être sauvé ; de même je désire que tu m'amènes à comprendre en vertu de quelle nécessité rationnelle doit se réaliser tout ce que la foi catholique nous ordonne de croire au sujet du Christ si nous voulons être sauvés3, comment tout cela peut apporter le salut à l'homme4, et de quelle manière Dieu sauve l'homme par miséricorde, bien qu'il ne remette pas le péché de l'homme sans que celui-ci ait acquitté la dette née du péché6. Et pour que l'exposé de tes raisons présente plus de certitude, prends-Ie d'assez loin pour établir ces raisons sur un solide fondement®.

Λ. — Que Dieu me vienne donc en aide, puisque, tu ne me fais grace d'aucune difficulté, et que, sans égard pour la

6. Ce retour sur les présupposés de l'argumentation va porter essentiellement sur la notion de béatitude {*CDU* 11, 1-4), déjà retenue ot impliquée dans les « démonstrations » de la première partie du traité (cf. *Commendatio, Préface* et *CDH* I, 10, On du chap.}. La préoccupation de baser la « démonstration » sur des « fondements solides» est constante dans le traité : cf. *CDH* I, 4; II, 19 (131. 9-12 = 429 C).

cui tarn magnum opus injungis. Tentabo tamen, quandoquidem incepi, non in me sed in Deo confidens, et faciam quod ipso adjuvante potero. Sed ne fastidium haec volenti legere nimis longa continuatione generetur, a dictis dicenda alio exordio distinguamus.

1. Rapprocher ces formules de celles de *CDU* I, 1 (fin du chap.) et do *CDU* II, 22 (fin du chap.).

faiblesse de ma science, lu lui imposes une si grande tâche. Je vais m'y essayer toutefois, du moment que je me suis engagé dans cette voie, plaçant ma confiance non pas en moi-même mais en Dieu, et, avec son aide, je ferai ce que je pourrai1. Mais de peur qu'une trop longue suite de développements ne rebute celui qui voudra nous lire, consacrons une nouvelle introduction à distinguer ce que nous avons dit de ce qu'il nous reste à dire.

C S. 97

LIBER SECUNDUS

Capitulum I

Hominem factum esse justum ut beatus esset

Anselmus. — Rationalem naturam a Deo factam esse
400 C justam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet. Ideo namque rationalis est, ut discernat inter justum ct injustum, et inter bonum et malum, et inter magis bonum
401 A et minus bonum. Alioquin frustra facta esset rationalis. Sed Deus non fecit eam rationalem frustra. Quare ad hoc eam factam esse rationalem dubium non est. Simili ratione probatur quia ad hoc accepit potestatem discernendi, ut odisset et vitaret malum, ac amaret et eligeret bonum, atque magis bonum magis amaret et eligeret. Aliter namque frustra illi Deus dedisset potestatem istam discernendi, quia in vanum discerneret, si secundum discretionem non amaret et vitaret. Sed non convenit ut Deus tantam potestatem frustra dederit. /\d hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret, non propter aliud, sed propter ipsum. Si enim propter aliud, non ipsum sed aliud

1. Le thème de Ia destination de l'homme à la béatitude, moyennant eon amour de Dieu, son souverain Bien, par-dessus tout *{CDU* II. 1-4) est un thème traditionnel qu'Anselme n surtout appris d'Augustin. L'originalité d'Anselme réside moins, ici, dans la doctrine proprement dite que dans la « démonstration › qu'il en

LIVRE SECOND

Chapitre premier

L'homme a été créé juste en vue de la béatitude

Anselme. — On ne doit pas douter que la nature raisonnable ait été créée juste par Dieu pour que, en jouissant de lui, elle fût heureuse. Elle est en effet raisonnable afin de pouvoir distinguer le juste de l'injuste, le bien du mal et le meilleur du moins bon. Autrement ce serait pour rien qu'elle aurait été créée raisonnable. Mais Dieu ne l'a pas créée raisonnable pour rien. Aussi n'est-il pas douteux qu'elle a été créée raisonnable à cette fin. On prouve par un raisonnement semblable qu'elle a reçu le pouvoir de discernement pour haïr et éviter le mal, pour aimer et choisir le bien et pour préférer dans son amour et dans son choix ce qui est meilleur. Car, autrement, Dieu lui aurait donné pour rien ce pouvoir de discernement, parce que ce serait en vain qu'elle exercerait ce pouvoir, si son discernement ne la guidait pas dans ce qu'elle doit aimer ou éviter. Mais il ne convient pas que Dieu lui ait donné en vain une si grande puissance. C'est pourquoi il est certain que la nature raisonnable a été créée à cette fin qu'elle puisse aimer et choisir par-dessus tout le souverain bien, non pas pour autre chose, mais pour lui-même. Si elle l'aime en effet pour autre chose, ce n'est pas lui qu'elle aime, mais cette

propose. Sur ce même thème, cf. *Monologion,* ch. LXV1I1-LXXI et LXXI1I-LXXIV (Schmitt, I, 78-83 = *PL* 158, 213 C-219 A).

401 B amat. At hoc nisi justa facere nequit. Ut igitur frustra non sit rationalis, simul aci hoc rationalis et justa facta est. Quod si ad suminum bonum eligendum ct amandum justa facta est, aut talis ad hoc facta est, ut aliquando assequeretur quod amaret et eligeret, aut non. Sed si ad hoc justa non est facta, ut quod sic amat et eligit assequatur, frustra facta est talis, ut sic illud amet et eligat, nec ulla erit ratio cur illud assequi debeat aliquando. Quamdiu
S. 98 ergo amando et eligendo summum bonum justa faciet, ad quod facta est, misera erit, quia indigens erit contra voluntatem, non habendo quod desiderat ; quod nimis absurdum est. Quapropter rationalis natura justa facta est, ut summo bono, id est Deo, fruendo beata esset.
401 C Homo ergo qui rationalis natura est, factus est justus ad hoc, ut Deo fruendo beatus esset.

Capitulum Π

Quod non moreretur, si non peccasset

Anselmus. — Quod autem talis factus sit, ut necessitate non moreretur, hinc facile probatur quia, ut jam diximus, sapientiae et justitiae Dei repugnat, ut cogeret mortem pati sine culpa, quem justum ad aeternam fecit beatitudinem. Sequitur ergo quia, si numquam peccasset, numquam moreretur.

1. Cf. *Monologion* LX1X : ‹ Sed *absurdissimum* est ut aliqua natura semper amando illum qui est summe bonus et omnipotens, semper misere vivat » (éd. Schmitt, I, p. 80, 2-4 ■■ PI. 158, 215 C-D).

2. *CDU* I, 9 (61, 25-62, 4 371 A). Cf. *CDH* I, 18 (80, 10-16 « 386 A-B), et les sources augustiniennes de co thème (ci-dessus, p. 299, n. I).

autre chose. Mais elle ne peut le faire à moins d'être juste. Pour que son caractère raisonnable ne fût pas vain, elle a donc été créée tout ensemble raisonnable et juste. Et si elle a été créée juste pour choisir et aimer le souverain bien, ou clic a été créée dans des conditions telles qu'elle pût obtenir un jour l'objet de son amour et de son choix, ou non. Mais si elle n'a pas été créée juste à cette fin qu'elle puisse obtenir cet objet de son amour et de son choix, c'est pour rien qu'elle a été créée capable de porter son amour et son choix sur cet objet, et il n'y aura aucune raison pour qu'elle doive l'obtenir jamais. Aussi longtemps donc qu'en aimant et en choisissant le souverain bien, elle accomplira dans un état de justice ce pour quoi elle a été créée, elle sera malheureuse parce qu'elle sera besogneuse contre sa volonté, du fait qu'elle ne possède pas ce qu'elle désire : ce qui est trop absurde1. G'est pourquoi la nature raisonnable a été créée juste en vue de la béatitude que doit lui procurer la jouissance du souverain bien, c'est-à-dire Dieu. Donc l'homme qui est une nature raisonnable a été créé juste pour que la jouissance de Dieu pût lui apporter la béatitude.

Chapitre Π

L'homme ne mourrait pas s'il n'avait pas péché

Anselme. — Que l'homme ait été créé dans des conditions telles qu'il ne fût pas obligé dc mourir, on le prouve facilement, comme nous l'avons dit2, par cette raison qu'il est contraire à la sagesse et à la justice de Dieu de contraindre celui qu'il a créé juste en vue du bonheur éternel, à subir la mort sans qu'il ait péché. Il s'ensuit donc que, si l'homme n'avait jamais péché, il ne mourrait jamais.

Capitulum III

Quod cum corpore, in quo vivit in hac vita, resurgat

401 D Anselmus. — Unde aperte quandoque futura resurrectio
402 a mortuorum probatur. Quippe si homo perfecte restaurandus est, talis debet restitui, qualis futurus erat, si non peccasset.

Boso. — Aliter esse non potest.

A. Quemadmodum igitur, si non pcccasset homo, cum eodem quod gerebat corpore in incorruptibilitatem transmutandus erat, ita oporlet, ut cum restaurabitur, cum suo in quo vivit in hac vita corpore restauretur.

B. — Quid respondebimus, si quis dicat quia hoc fieri oportet de illis in quibus humanum genus restaurabitur, de reprobis vero non est nccessc?

A. — Nihil justius aut convenientius intelligitur quam ut, sicut homo, si perseverassct in justitia, totus, id est anima et corpore, aeterne beatus esset, ita si perseverat in injustitia, totus similiter aeterne miser sit.

B. — Breviter mihi de his satisfecisti.

1. et. *Préface* (42, 15-16 – 362 Λ) ; *CDH* I, 18 (80, 10-13 = 386 A-B)·

Chapitre III

L'homme ressuscitera avec le corps dans lequel il vit durant cette vie

Anselme. — De cette vérité on tire la preuve claire que la résurrection des morts doit avoir lieu un jour. Car si l'homme doit faire l'objet d'une restauration parfaite, il devra être réhabilité dans une condition identique à celle qui aurait dû être la sienne s'il n'avait pas péché.

Boson. — Il ne peut pas en être autrement.

A. — De même donc que, si l'homme n'avait pas péché, il aurait dû être transformé en un état d'incorruptibilité avec ce meme corps qu'il portait, il faut pareillement que, lors de sa restauration, il soit restauré avec le corps qui est le sien et dans lequel il vit durant cette vie présente.

B. — Que répondre si l'on nous objecte qu'il doit bien en être ainsi pour ceux en qui le genre humain sera restauré, mais que, s'il s'agit des réprouvés, la chose n'est pas nécessaire ?

A. — On ne conçoit rien de plus juste ni de plus convenable que ceci : de même que, si l'homme avait persévéré dans la justice, c'est tout entier, c'est-à-dire dans son âme et dans son corps, qu'il serait heureux pour l'éternité, de même, s'il persévère dans l'injustice, c'est tout entier également qu'il sera malheureux pour l'étemité.

B. — En peu de mots tu m'as donné sur ces questions une réponse satisfaisante.

4U2B s. 99

Capitulum IV

Quod de humana natura perficiet Deus quod incepit

Anselmus. — Ex his est facile cognoscere quoniam aut hoc de humana perficiet Deus natura quod incepit, aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum·. At si nihil pretiosius cognoscitur Deus fecisse quam rationalem naturam ad gaudendum de se, valde alienum est ab eo, ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat.

Boso. — Non potest aliter putare cor rationale.

A. — Necesse est ergo, ut de humana natura quod incepit perficiat. Hoc autem fieri, sicut diximus, nequit, nisi per integram peccati satisfactionem, quam nullus peccator facere potest.

402 C B. — Intelligo jam necesse esse, ut Deus faciat quod incepit, ne aliter quam deceat videatur a suo incepto deficere.

Capitulum V

Quod quamvis hoc necesse sit fieri, tamen non hoc faciet cogente necessitate ; et quod sit necessitas quae aufert gratiam aut minuit, et sit necessitas quae auget

Boso. -- Sed si ita est, videtur quasi cogi Deus necessitate vitandi indecentiam, ut salutem procuret, humanam.

1. *CDU* I, 4 (52, 7-11 = 365 B).
2. ZMd.;cf. 1,16-18.
3. *CDU* I, ch. 11 ft 15 ct 19 ù 24.
4. *CDH* I, 4 (52, 7-11 = 365 B). Sources patristiques dans Schmitt *(ad lac.).*

Chapitre IV

Dans la nature humaine Dieu mènera à son terme ce qu'il a entrepris

Anselme. — De ce que nous venons de dire, il est facile de tirer cet enseignement : ou bien Dieu achèvera dans la nature humaine ce qu'il y a commencé, ou bien c'est en vain qu'il a créé cette nature si noble pour un si grand bien. Mais si, comme nous le savons, Dieu n'a rien créé de plus précieux que la nature raisonnable pour trouver sa joie en lui-même, il est tout à fait exclu de scs desseins de permettre qu'aucune nature raisonnable périsse complètement,1.

Boson. — Un cœur raisonnable ne saurait penser autrement.

Λ. — Il faut donc que dans la nature humaine Dieu mène à son achèvement ce qu'il a commencé2. Or cela ne peut se faire, comme nous l'avons dit, que par cette satisfaction intégrale pour le péché, qu'aucun pécheur ne peut accomplir3.

B. — Je comprends désormais qu'il est nécessaire que Dieu parachève ce qu'il a entrepris, pour ne pas paraître abandonner ses projets autrement qu'il ne convient4.

Chapitre V

Bien qu'il soit nécessaire que ce dessein soit réalisé, Dieu cependant ne le réalisera pas sous la contrainte de la nécessité ; il existe une nécessité qui enlève la gratuité ou la diminue, et une nécessité qui l'augmente

Boson. — Mais s'il en est ainsi, il semble que la nécessité d'éviter une inconvenance contraigne pour ainsi dire Dieu

Quomodo ergo negari poterit plus hoc propter se faccre quam propter nos? Aut si ita est : quam gratiam illi debemus pro eo quod facit propter se? Quomodo etiam imputabimus nostram salutem ejus gratiae, si nos salvat necessitate?

402 D Anselmus. — Est necessitas quae benefacienti gratiam
403 A aufert aut minuit, et est necessitas qua major beneficio
:S. 100 gratia debetur. Cum enim aliquis ea necessitate cui subjacet, invitus bene facit, aut nulla aut minor illi gratia debetur. Cum vero ipse sponte se necessitati benefaciendi subdit nec invitus eam sustinet, tunc utique majorem beneficii gratiam meretur. Non enim haec est dicenda necessitas, sed gratia, quia nullo cogente illam suscepit aut servat, sed gratis. Nam si quod hodie sponte promittis cras te daturum, eadem cras voluntate das, quamvis necessc sit te cras reddere promissum, si potes, aut mentiri : non tamen minus tibi debet ille pro impenso beneficio cui das, quam si non promisisses, quoniam te debitorem ante tempus dationis illi facere non es cunctatus. Tale est,
-103 B cum quis sanctae conversationis sponte vovet propositum. Quamvis namque servare illud ex necessitate post votum debeat, ne apostatae damnationem incurrat, et licet cogi possit servare, si nolit : si tamen non invitus servat quod vovit, non minus sed magis gratus est Deo, quam si

1. Cf. *CDU* II, 18 où lo môme exemple est repris et développé. Sur la condition du moine, ses renoncements, ses obligations et sa liberté, voir les contributions réunies dans l'ouvrage collectif : *Théologie de la vie monastique,* coll. *Théologie* 49, Paris, 1961.

à assurer le salut de l'homme. Comment donc pourra-t-on nier que Dieu réalise ce salut pour lui plutôt que pour nous ? Ou, s'il en est ainsi, quelle reconnaissance lui devrons-nous pour une chose qu'il accomplit pour lui-même? De plus, comment pourrons-nous attribuer notre propre salut à l'effet de sa grâce, s'il nous sauve par nécessité?

Anselme. — Il existe une nécessité qui supprime ou diminue le devoir de la reconnaissance à l'endroit du bienfaiteur, et il existe une nécessité qui oblige à une plus grande reconnaissance pour le bienfait reçu. En effet quand un homme fait le bien malgré lui, sous l'empire d'une nécessité qu'il subit, nulle ou moindre est la reconnaissance qu'on lui doit. Mais quand il se soumet lui-même volontairement à la nécessité de faire le bien et qu'il ne la subit pas à contre-cœur, alors il mérite certainement une plus grande reconnaissance pour ses bonnes actions. Car, dans ce cas, il ne faut pas parler de nécessité mais de gratuité, parce que, sans être contraint par personne, il accepte ou observe cette nécessité, mais il le fait gratuitement. En effet, si ce que tu promets librement aujourd'hui de donner demain, tu le donnes demain avec cette même volonté, bien que demain tu sois dans l'obligation de t'acquitter, si tu le peux, de ce que tu as promis, ou de te charger d'un mensonge, cependant, celui à qui tu fais ton don ne te doit pas moins pour le bienfait reçu que si tu ne le lui avais pas promis, puisque tu n'as pas hésité à te rendre débiteur à son endroit avant le moment du don. C'est le cas de celui qui de son plein gré s'oblige par vœu à mener une vie sainte[1] : bien qu'après son vœu il soit nécessairement astreint à l'obligation qu'il a contractée, sous peine d'encourir la condamnation qui frappe les apostats, et bien qu'on puisse le forcer à respecter cette obligation, dans l'éventualité où telle ne serait plus sa volonté, toutefois, s'il observe son vœu librement, il n'est pas moins agréable à Dieu, mais plus, que

non vovisset ; quoniam non solum communem vitam, sed etiam ejus licentiam sibi propter Deum abnegavit, nec sancte vivere dicendus est necessitate, sed eadem qua vovit libertate.

Quare inulto magis, si Deus facit bonum homini quod incepit, licet non deceat eum a bono incepto deficere, totum gratiae debemus imputare, quia hoc propter nos, non propter se nullius egens incepit. Non enim illuin latuit quid homo facturus crat, cum illuni fecit, et tamen bonitate sua illum creando sponte se ut perficeret inceptum bonum quasi obligavit. Denique Deus nihil facit necessitate, quia nullo modo cogitur aut prohibetur facere aliquid ; et cum dicimus Deum aliquid facere quasi necessitate vitandi inhonestatem, quam utique non timet, potius intelligendum est quia hoc facit necessitate servandae honestatis. Quae scilicet necessitas non est aliud quam immutabilitas honestatis ejus, quam a se ipso et non ab alio habet, et idcirco improprie dicitur necessitas. Dicamus tamen quia necesse est, ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine quod incepit, quamvis lotum sit gratia bonum quod facit.

B. — Concedo.

1. Sous une forme ou sous une autre, le problème de la liberté de Dieu ou du Christ est souvent repris au cours du traité : *CDfl* I, 8, 9 et 10 (liberté et obéissance du Christ} ; II, 10 (à propos dc l'impeccabilité du Christ); II, 11 (à propos de la mort du Christ); II, 16 (à propos de l'espérance de la Vierge) ; II, 17 (distinction entre nécessité contraignante et nécessité non contraignante).

s'il n'avait pas fait ce vœu, puisque ce n'est pas seulement à une vie ordinaire mais meme à son droit de mener une telle vie qu'il a renoncé à cause de Dieu, et on ne doit pas dire que sa vie sainte est commandée par la nécessité, mais bien par cette même liberté qui en a formulé le vœu.

Aussi et à bien plus forte raison, si Dieu parachève le bienfait qu'il a entrepris de réaliser en faveur de l'homme, et bien qu'il soit inconvenant pour Dieu de laisser un bienfait inachevé, devons-nous attribuer en totalité ce bienfait à sa grâce, pour la raison qu'il l'a entrepris pour nous, non pour lui-même, puisqu'il n'a lui-même besoin de rien. Il n'ignorait pas en effet quelle allait être la conduite de l'homme, au moment où il l'a créé, et cependant, en le créant dans un acte de sa propre bonté, c'est librement qu'il s'est pour ainsi dire mis dans l'obligation de parachever le bienfait commencé. Dieu, enfin, ne fait rien par nécessité, parce qu'il ne saurait être en aucune manière contraint ou empêché de faire quoi que ce soit ; et quand nous disons que Dieu accomplit une chose poussé, pour ainsi dire, par la nécessité d'éviter un déshonneur qu'il ne redoute certainement pas, nous devons plutôt comprendre qu'il l'accomplit en vertu de la nécessité qui le fait conserver son honneur. C'est dire que cette nécessité n'est pas autre chose que l'immutabilité de son honneur, qu'il tient de lui-même et non pas d'un autre, et qui, pour cette raison, est, improprement appelée nécessité. Disons cependant qu'il est nécessaire que la bonté de Dieu, en raison même dc son immutabilité, parachève en l'homme ce qu'elle y a commencé, bien que, dans sa totalité, ce bienfait soit une grâce.l

B. — Je l'accorde.

s. 101

Capitulum VI

Quod satisfactionem per quam salvatur homo, non possit facere nisi Deus-homo

403 D
404 a

Anselmus. — Hoc autcm fieri nequit, nisi sit qui solvat Deo pro peccato hominis aliquid majus quam omne quod praeter Deum est.

Boso. — Ita constat.

A. — Illum quoque qui de suo poterit Deo dare aliquid, quod superet omne quod sub Deo est, majorem esse necesse est quam omne quod non est Deus.

B. — Nequeo negare.

A. — Nihil autem est supra omne quod Deus non est. nisi Deus.

B. — Verum est.

A. — Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus.

B. — Sic sequitur.

A. Sed nec facere illam debet nisi homo. Alioquin non satisfacit homo.

B. — Non videtur aliquid justius.

A. — Si ergo, sicut constat, necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi

1. *CDH* 1, 21.
2. C'est la considération qui fit défendre la doctrine do l'inlégraliU de la nature humaine du Christ par les Pères et les conciles.
3. *CDH* I, 16-18.

Chapitre VI

Que la satisfaction par laquelle l'homme est sauvé ne peut être accomplie que par un Dieu-homme

Anselme. — Mais cela ne peut se faire que s'il se trouve une personne capable d'apporter à Dieu pour le péché de l'homme une satisfaction qui dépasse en grandeur tout ce qui existe en dehors de Dieu[1].

Boson. — C'est évident.

A. — Et celui qui de son bien propre pourra faire à Dieu un don qui dépasse tout ce qui est inférieur ù Dieu, doit nécessairement être plus grand lui-même que tout ce qui n'est pas Dieu.

B. — Je ne puis le nier.

A. — Or, il n'existe rien qui dépasse tout ce qui n'est pas Dieu, si ce n'est Dieu.

B. —C'est vrai.

A. — Par conséquent cette satisfaction ne peut être accomplie que par Dieu.

B. — C'est logique.

A. — Mais en outre clic ne doit être accomplie que par l'homme. Autrement l'homme ne satisfait pas[2].

B. - Bien ne paraît plus juste.

A. — Si donc, comme il est évident, il faut que cette cité d'en-haut soit complétée avec des hommes[8], et si ce n'est chose possible qu'au prix de la satisfaction dont nous avons parlé[4], satisfaction qui ne peut être accomplie que

4. *CDU* I, 19.

404 B Deus nec debet nisi homo : nccesse est ut cam faciat Deus* homo.

B. — « Benedictus Deus »a, jam magnum quiddam invenimus de hoc quod quaerimus. Prosequere igitur, ut incepisti. Spero enim quia Deus nos adjuvabit.

Capitulum VU

Quod necesse sit eundum ipsum esse perfectum Deum et perfectum hominem

Anselmus. Investigandum nunc est quomodo esso possit Deus-homo. Divina enim natura et humana non possunt in invicem mutari, ut divina fiat humana aut humana divina ; ncc ita misceri ut quaedam tertia sit
S. 102 ex duabus, quae ncc divina sit omnino, nec humana. Denique si fieri posset ut altera in alteram converteretur, aut esset tantum Deus ct non homo, aut solum homo et
404 C non Deus. Aut si miscerentur ita, ut fieret ex duabus corruptis quaedam tertia—quemadmodum de duobus individuis animalibus diversarum specierum masculo et femina nascitur tertium, quod ncc patris integram ncc matris servat naturam, sed ex utraque tertiam mixtam — : nec homo esset nec Deus. Non igitur potest fieri homo-Dcus quem quaerimus, cx divina et humana natura, aut conversione alterius in alteram, aut corruptiva coinmix*

a. Ps. G6 (65), 20.

1. On pourra rapprocher bien dee formules de co chapitre de colles de saint Léon le Grand (PL 54, 755 Λ-781 Λ « Mansi, *Sacrorum conciliorum amplissima collectio..., V,* 1271 D-1290 A) et de celles qu'ont retenues les Përcs de Chalcédoine (Mansi, *ibid.,* VII, 111 A-118B).

par Dieu et ne doit l'être que par l'homme, il est nécessaire que ce soit un Dieu-homme qui l'accomplisse.

B. — « Dieu soit béni », voici que nous avons découvert une chose fort importante pour l'objet de notre recherche. Continue donc dans la voie où tu t'es engagé. J'espère que Dieu nous aidera.

Chapitre VII

Qu'il est nécessaire qu'une seule et même personne soit Dieu parfait et homme parfait

Anselme. — Nous devons rechercher maintenant à quelles conditions peut exister un Dieu-homme1. Car la nature divine et la nature humaine ne peuvent pas se changer l'une dans l'autre en sorte que la nature divine devienne la nature humaine, et la nature humaine, la nature divine ; elles ne peuvent pas. non plus, se mélanger de telle manière que de ces deux natures en résulte une troisième qui ne serait ni tout à fait divine ni tout à fait humaine. Enfin, s'il était possible que l'une se changeât dans l'autre, nous aurions ou bien un Dieu seulement et non pas un homme, ou bien un homme seulement ct non pas un Dieu. Ou si nous avions un mélange tel que des deux natures corrompues en naquît une troisième à la manière dont deux individus vivants, mâle et femelle, d'espèces différentes donnent naissance à un troisième qui ne conserve intégralement ni la nature de son père ni celle de sa mère, mais une troisième nature résultant du mélange de l'une et de l'autre —, cette troisième nature ne serait ni un homme ni un Dieu. Par conséquent, l'homme-Dieu que nous cherchons ne peut pas provenir de la nature divine et de la nature humaine par conversion de l'une dans l'autre, ni d'un mélange qui dissoudrait l'une et l'autre dans une troisième nature, parce que ce sont là

tione utriusque in tertiam, quia haec fieri nequeunt ; aut si fieri valerent, nihil ad hoc quod quaerimus valerent.

Si autem ita quolibet modo conjungi dicuntur hae duae naturae integrae, ut tamen alius sit homo, alius Deus, et non idem sit Deus qui et homo : impossibile est, ut ambo
404 D faciant quod fieri necesse est. Nam Deus non faciet, quia
405 λ non debebit ; et homo non faciet, quia non poterit. Ut ergo hoc faciat Deus-homo, necesse est eundem ipsum esse perfectum Deum et perfectum hominem, qui hanc satisfactionem facturus est ; quoniam eam facere nec potest nisi verus Deus, nec debet nisi verus homo. Quoniam ergo servata integritate utriusque naturae necesse est inveniri Deum-hominem, non minus est necesse has duas naturas integras conveniri in unam personam — quemadmodum corpus et anima rationalis conveniunt in unum hominem —, quoniam aliter fieri nequit, ut idem ipse sit perfectus Deus et perfectus homo.

Boso. Totum mihi placet quod dicis.

1. Dans ce vigoureux raccourci, qui ne nomme aucune des hérésies christologiques mais procède seulement par voie de « raison », Anselme exclut et condamne toutes les formes de monophysisme. De manière semblable, l'alinéa qui suit exclut et condamne toutes les formes de nestorianisme.

2. Cf. Symbole « Quicunque » : « Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus » (Bréviaire romain, Prime du dimanche : Mansi, *Sacrorum concil. amplissima collectio...,* II, col. 1355 B}.

3. Les développements de ce chapitre ont complètement négligé l'argument scripturaire et l'autorité de la tradition et des conciles dont ils rejoignent pourtant les termes. Anselme donne ici un échantillon très pur do sa manière qui veut imposer au nom d'une « nécessité rationnelle » les données positives de l'économie du salut chrétien. Ce faisant, il espère répondre globalement aux objections dos « infidèles », sans reprendre par le détail les arguments scripturaires que ces « infidèles » peuvent opposer au dogme des deux natures et de l'unique personne du Christ. Sur ces objections, outre les passages cités (p. 237, η. 1 et 239, η. 1), on verra : *Altercatio Aeccleeie contra Synagogam,* éd. cit., p. 67, 13-68, 12; 69, 2-16;

choses impossibles ; ou, si elles étaient possibles, elles ne présenteraient rien qui satisfasse aux conditions de notre problème[1].

Si, au contraire, on professe que ccs deux natures intégrales sont unies d'une façon ou d'une autre, de façon telle cependant que l'homme soit un autre et le Dieu un autre, et que le Dieu ne soit pas le même que l'homme : il est impossible que tous deux accomplissent ce qui doit nécessairement être accompli. Car le Dieu ne l'accomplira pas, parce qu'il ne le devra pas ; et l'homme ne l'accomplira pas, parce qu'il ne le pourra pas. En conséquence, pour que ce soit le Dieu-homme qui l'accomplisse, il est nécessaire que le même sujet qui doit accomplir cette satisfaction soit lui-même à la fois Dieu parfait et homme parfait, puisque cette satisfaction n'est possible qu'à un Dieu véritable, et qu'elle n'est due que par un homme véritable. Puis donc que, l'intégralité des deux natures étant sauve, il est nécessaire de trouver un Dieu-homme. il n'est pas moins nécessaire que ces deux natures intégrales s'unissent dans une unique personne à la manière dont le corps ct l'âme raisonnable s'unissent dans un homme unique[2] —, puisqu'on ne peut pas obtenir autrement qu'un même sujet soit à la fois Dieu pariait et homme parfait.

Boson. — D'un bout à l'autre ton raisonnement me satisfait[3].

74, 21-27 ; 77, 6-13 ; 86. 29 - 87, 6 ; 89, 7-15 ; 95, 13-24 ; 109, 5-23 (contre la divinité du Christ, abusivement déduite des Écritures par les Chrétiens) ; les humiliations du Christ et ses souffrances sont présentées comme l'argument décisif contre la divinité et l'unicité de sa personne : « Nequaquam posse congruero uidetur, ut unus idemque tot el tantis contumeliis subderetur et tanta, quanta de illo scriptum est, gloria sublimaretur, ipse morti adjudicaretur et in toto mundo dominaretur, sed magis, si ita necessarium fuit, ut *aller* intelligcndus sit, qui illas tantas contumelias sustineret, *alter* uero, qui in sempiternum regnare deberet. Si uero, ut tu asserere

Capitulum VIII

Quod ex genere Adae et de virgine-femina Deum oporteat assumere hominem

405 b

Anselmus. — Restat nunc quaerere unde et quomodo assumet Deus humanam naturam. Aut enim assumet cam de Adam, aut faciet novum hominem, quemadmodum fecit Adam de nullo alio homine. Sed si novum hominem facit non ex Adae genere, non pertinebit ad genus humanum quod natum est de Adam. Quare non debebit satis-
S. 103 facere pro eo, quia non erit de illo. Sicut enim rectum est, ut pro culpa hominis homo satisfaciat, ita necesse est, ut satisfaciens idem sit qui peccator aut ejusdem generis. Aliter namque nec Adam nec genus ejus satisfaciet pro se. Ergo sicut de Adam et Eva peccatum in omnes homines propagatum est, ita nullus nisi vel ipsi vel qui de iliis

conaris, proprius dei illius intelligendus sil, multo magis indignum uideri debebit, ut dicatur quod ipse tanta perferre potuerit » (p. 112, 2-10). On trouvera l'indication des passages du traité· concernant la filiation divine du Christ et ses deux natures (avec l'indication des auteurs de l'antiquité chrétienne qui rapportent déjà ces objections) dans *l'index des arguments,* p. 143-1-18. Arguments semblables dans la *Disputatio ludei et Christiani* do G. Crispin : aux textes déjà cités (ci-dessus, p. 239, n. 1), on ajoutera ceux qui sont notés â *l'index argumentorum* (éd. B. Blumenkranz, p. 81, *s. v.: rhristus, deus, incarnatio)* : le Juif, en particulier, nie que le nom *d'Emmanuel* implique que Dieu se soit fait homme {p. 44, 3-16 = *PL*· 159, 1018 D-1019 A), cl, d'une façon générale, ll reproche au Chrétien de déformer et de majorer les passages do l'Ecriture qu'il relient comme argumente en faveur de la divinité du Christ *(ibid.,* p. 51, 1-12 = *PL*· 159, 1024 A-B : ‹ Violentiam scripture infers el ad fidei uestre assertionem scripturas intorques... » ; cf. p. 56, 15-27 m 1027 D-1028 A). L'attitude des Musulmans, sur ces points, n'est pas plus favorable que celle des Juifs : cf. Erdmann FfUTSCU, o. c., p. 102-127 ; et Al Giiazalî. *Réfutation excellente de la divinité de J.-C. d'après les Évangiles.* Ce dernier ouvrage ne s'attaque pas

Chapitre VIH

Qu'il faut que Dieu assume un homme de la descendance d'Adam et d'un être féminin vierge[1]

Anselme. — Il reste à chercher maintenant d'où et comment Dieu assumera une nature humaine. Ou bien il la prendra d'Adam, ou bien il créera un homme nouveau à la manière dont, il a créé Adam, sans recourir à aucun autre être humain. Mais s'il crée un homme nouveau qui ne soit pas de la race d'Adam, cet homme n'appartiendra pas au genre humain qui est né d'Adam el, par conséquent, ne devra pas satisfaire pour lui, parce qu'il ne sera pas issu de lui. Car, s'il est juste que l'homme satisfasse pour la faute de l'homme, il est également nécessaire que celui qui satisfait soit le même que le pécheur ou de la même race que lui. Autrement, en effet, ni Adam ni sa race ne satisferaient pour eux-mêmes. En conséquence, de même qu'Adam et Ève sont à l'origine du péché qui s'est propagé dans tous les hommes, pareillement nul autre qu'eux-mêmes ou quelqu'un de leur

seulement aux passages de l'Écriture invoqués par les Chrétiens en faveur de la divinité, de» doux natures et de l'unicité de personne du Christ; il critique, en outre, les «théories échafaudées par les Chrétiens» (p. 26'-37*) : il s'agit des doctrines christologiquos, Jacobite, melkite et nestoricnnc, examinées séparément par Al Ghazél! qui en «démontre· l'incohérence et l'irrecevabilité au regard de la saine raison. En restreignant le problème à l'examen dos conditions de possibilité de la béatitude de l'homme, abstraction faite des données de la révélation, Anselme évite la discussion directe des arguments scripturaires qui sont opposés au dogme chrétien ; et néanmoins, par cette méthode rationnelle et indirecte, il entend bien « prouver » la vérité des deux testaments, interprétés dans le sens chrétien (cf. *CDH* H, 22).

1. Titre â peu près identique chez Augustin, *De. Trinitate,* XIII, xviii, 23 : « Cur Filius Dei hominem suscepit de genere Adae, et ex virgine. (P/. 42, 1032-1033).

405 c nascitur, pro peccato hominum satisfacere debet. Quoniam ergo illi nequeunt, ncccsse est, ut de illis sit qui hoc faciet.

Amplius. Sicut Adam et totum genus ejus per se stetisset sine sustentatione alterius creaturae, si non peccasset : ita oportet ut, si idem genus resurgit post casum, per se resurgat ct relevetur. Nam per quemcumque in statum suum restituatur : per illum utique stabit, per quem statum suum recuperabit. Deus etiam quando humanam naturam primitus fecit in solo Adam, nec feminam, ut de utroque sexu multiplicarentur homines, facere voluit nisi de ipso, aperte monstravit se non nisi de Adam voluisse facere, quod de natura humana facturus erat. Quapropter si genus Adac per aliquem relevatur hominem qui non sit
406 A de eodem genere : non in illam dignitatem, quam habiturum erat, si non peccasset Adam, et ideo non integre restaurabitur ct Dei propositum deficere videbitur ; quae duo inconvenientia sunt. Ergo necesse est ut de Adam assumatur homo, per quem restaurandum est genus Adae.

Boso. - Si rationem sequimur, sicut proposuimus, hoc inevitabiliter oportet esse.

A. — Investigemus nunc utrum assumenda sit a Deo natura hominis de patre et matre, sicut alii sunt homines, aut de viro sine femina, aut de femina sine viro. Nam quocumque modo ex his tribus modis sit : de Adam et de

1. I.e début de ce chapitre répond à l'objection de *CDH* I, 5. On retrouve dans ce passage In préoccupation, constante chez Anselme ct chez bien des Pères de l'Église, de · modeler » les conditions du relèvement do l'homme sur celles de sa chute. Et, pour Anselme, ces correspondances empiriques, voulues par Dieu ct retrouvées par la raison, deviennent des « nécessités ». Cf. *CDH* I, 3 et 4.

descendance ne doit satisfaire pour le péché des homines. Et puisqu'ils ne le peuvent pas eux-mêmes, il est nécessaire que celui qui accomplira cette salifaction appartienne à leur descendance.

Ce n'est pas tout. De même qu'Adam avec la totalité de sa race serait resté ferme dans la justice, par lui-même et sans l'aide d'une autre créature, s'il n'avait pas péché, pareillement, si cette même race se redresse après sa chute, c'est par elle-même qu'elle doit se redresser et se relever. Car, quelle que soit la personne qui la restaure dans son état de justice, c'est certainement par cette même personne qui lui permettra de retrouver cet état, que la race d'Adam pourra s'y maintenir. De plus, quand, au commencement, Dieu créa la nature humaine par la seule création d'Adam et ne voulut pas créer la femme, qui devait rendre possible la multiplication des hommes à partir de l'un et l'autre sexe, autrement qu'à partir d'Adam lui-même, il montra de manière évidente sa volonté d'accomplir à partir d'Adam seul tout ce qu'il se proposait d'accomplir dans la nature humaine. C'est pourquoi si la race d'Adam est relevée par un homme qui ne soit pas issu de cette même race, elle ne sera pas restaurée dans celte dignité qui aurait dû être la sienne si Adam n'avait pas péché, ct, par suite, elle ne sera pas intégralement restaurée et le dessein de Dieu semblera échouer : deux choses qui ne conviennent pas. Il est donc nécessaire que soit pris dans la descendance d'Adam l'homme qui doit restaurer la race d'Adam'.

Boson. — Si, comme nous l'avons décidé, nous suivons la raison, c'est là une nécessité inéluctable.

A. — Cherchons maintenant si Dieu doit prendre la nature humaine d'un père ct d'une mère, comme les autres hommes, ou d'un homme sans femme, ou d'une femme sans homme. Car chacune de ces trois modalités fera descendre (cette nature humaine) d'Adam ct Èvc,

Eva erit, de quibus est omnis homo utriusque sexus ; nec aliquis modus ex tribus istis facilior est Deo quam alii, ut eo modo potius debeat assumi.

B. — Bene procedis.

406 B A. Verum non est opus multo labore, ut ostendatur quia mundius et honestius procreabitur homo ille de solo viro vel femina, quam de commixtione utriusque, sicut omnes alii filii hominum.

B. Sufficit.

S. 104 A. Aut ergo de solo viro aut de sola femina assumendus est.

B. Aliunde non potest.

A. Quatuor modis potest Deus hominem facere. Videlicet au» de viro et femina, sicut assiduus monstra» usus ; aut nec de viro nec de femina, sicut creavit Adam ; aut de viro sine femina, sicut fecit Evam ; aut de femina sine viro, quod nondum fecit. Ut igitur hunc quoque mod,um probet suae subjacere potestati et ad hoc ipsum opus dilatum esse, nil convenientius, quam ut de femina sine viro assumat illum hominem quem quaerimus. Utrum
406 C autem de virgine aut de non-virgine dignius hoc fiat, non est opus disputare, sed sine omni dubitatione asserendum est quia de virgine Deum-hominem nasci oportet.

B. — Secundum placitum cordis mei loqueris.

A. — Estne hoc solidum quod diximus, aut vanum aliquid sicut nubes, quod dixisti nobis infideles objicere?

R. — Nihil solidius.

1. La convenance qu'il y a pour le Christ à naître d'une vierge est un thème patristique très commun dont Schmitt signale quelques illustrations *(adloc.)*.

2. *CDU* 1, 4.

de qui naissent tous les êtres humains de l'un et de l'autre sexe ; et ces trois modalités étant également faciles à Dieu, il n'a pas à choisir l'une plutôt que les deux autres.

B. — C'est bien raisonné.

A. — Toutefois, il n'est pas besoin d'un grand effort pour montrer qu'il sera plus beau el plus convenable que cet homme soit procréé à partir d'un homme seul ou d'une femme seule, plutôt que de leurs rapports, comme tous les autres fils des hommes.

B. — C'est suffisamment clair.

A. — II faudra donc que cet homme soit assumé ou d'un homme seul ou d'une femme seule.

B. – Une autre origine n'est pas possible.

A. Dieu peut créer un être humain de quatre manières : ou bien à partir de l'homme et de la femme, et c'est le cas ordinaire ; ou bien sans homme ni femme, comme pour la création d'Adam ; ou bien d'un homme sans femme, comme pour la creation d'Ève ; ou bien d'une femme sans homme, selon un mode de création que Dieu n'a pas encore employé. Aussi, pour prouver que même ce dernier moyen relève de sa puissance et qu'il a été précisément réservé pour cette œuvre, rien ne paraît-il mieux convenir à Dieu que de prendre d'une femme sans homme cet homme qui fait l'objet de nos recherches. Quant à savoir si, selon qu'il s'agira d'une vierge ou d'une non-vierge, cette action comportera plus de dignité, il est inutile d'en discuter et l'on doit affirmer sans aucune espèce de doute qu'il faut que le Dieu-homme naisse d'une vierge[1].

B. — Tes propos rejoignent le désir de mon cœur.

A. — Nos raisonnements correspondent-ils ù quelque réalité solide ou à l'apparence évanescente d'un nuage, comme nous le reprochent, m'as-tu dit, les infidèles[2]?

B. — Bien n'est plus solide.

A. — Pinge igitur non super fictam vanitatem, sed super solidam veritatem, et dic quia valde convenit ut[1] quemadmodum hominis peccatum et causa nostrae damnationis principium sumpsit a femina, ita medicina peccati et causa nostrae salvationis nascatur de femina. Ac ne mulieres desperent se pertinere ad sortem beatorum, quoniam de femina tantum malum processit, oportet
407 A ut ad reformandam spem carum de muliere tantum bonum procedat. Pinge et hoc : Si virgo erat quae causa fuit humano generi totius mali, multo magis decet, ut virgo sit quae causa erit totius boni. Hoc quoque pinge : Si mulier quam fecit Deus de viro sine femina, facta est de virgine, convenit valde ut vir quoque, qui fiet de femina sine viro, fiat dc virgine. Sed dc picturis quae pingi possunt super hoc, quia Dcus-homo dc virgine-mulicre nasci debet, ista nunc sufficiant.

B. — Valde pulchrae et rationabiles sunt istac picturae.

S. 105

Capitulum IX

Quod necesse sit Verbum solum et hominem in unam convenire personam

Anselmus. — Nunc quoque quaerendum est in qua
407 B persona Deus, qui est tres personae, hominem assumat. Plures enim personae nequeunt unum eundemque hominem assumere in unitatem personae. Quare in una tantum

1. Sur la convenance de l'incarnation du Verbe dans une « vierge juste», cf. *De conceptu virg. et de orig. peccato,* XV1II (Schmitt, II, 159, 11-25 = *PL* 158, 451 A-B).

2. Boeon estime ici parfaitement recevables des argumenta identiques ou analogues A ceux qu'avait proposés Anselme en *CDH* I, 3 (fin du chap.), et qu'il avait alors refusés *(CDH* I, 4, début).

A. — Exerce donc ton pinceau non sur des fictions vaines, mais sur le fond solide de la vérité, et avoue qu'il est éminemment convenable que, comme le péché dc l'homme et la cause dc notre condamnation ont eu leur origine dans la femme, pareillement le remède du péché et la cause de notre salut naissent de la femme. Et, pour empêcher que les femmes ne désespèrent dc parvenir au sort des bienheureux, puisqu'une femme a été à l'origine d'un si grand mal, il faut, pour leur rendre l'espérance, qu'une femme soit à l'origine d'un si grand bien. Peins aussi ce trait (sur ton tableau) : si elle était vierge, celle qui fut pour le genre humain la cause dc tout son mal, il convient bien plus encore qu'elle soit vierge, celle qui sera la cause de tout son bien. Ajoute encore ce trait de pinceau : si la femme que Dieu a créée à partir de l'homme sans femme, a été créée à partir d'un homme vierge, il convient éminemment qu'à son tour, l'homme qui sera créé à partir d'un être féminin sans homme, le soit à partir d'une vierge. Mais arrêtons ici les exercices picturaux auxquels peut prêter la nécessité selon laquelle le Dieu-homme doit naître d'un être féminin vierge[1].

B. — Ces traits de pinceau sont extrêmement beaux et conformes à la raison[2].

Chapitre IX

Qu'il est nécessaire que le Verbe seul et l'homme s'unissent en une seule personne

Anselme. — Et maintenant nous devons rechercher quelle est la personne divine, puisque Dieu est en trois personnes, qui assumera l'homme. Car plusieurs personnes ne peuvent pas assumer un seul et même homme dans l'unité de la personne. Aussi faut-il que cette

persona hoc fieri nccesse est. Sed de hac unitate personae Dei et hominis, et in qua persona Dei hoc magis fieri oporteat, in epistola de Incarnatione Verbi ad domnum papam Urbanum directa, quantum ad praesentem investigationem sufficere puto, locutus sum.

Boso. Breviter tamen hic tange, cur potius Filii persona debeat incarnari, quam Patris aut Spiritus Sancti.

A. — Si quaelibet alia persona incarnetur, erunt duo filii in Trinitate. Filius scilicet Dei. qui et ante incarnationem Filius est. et ille qui per incarnationem filius erit
407 C Virginis ; et erit in personis, quae semper aequales esse debent, inaequalitas secundum dignitatem nativitatum. Digniorem namque nativitatem habebit natus ex Deo quam natus ex Virgine. Item si Pater fuerit incarnatus, erunt duo nepotes in Trinitate, quia Pater erit nepos parentum Virginis per hominem assumptum ; et Verbum, cum nihil habeat de homine, nepos tamen erit Virginis, quia filii ejus erit filius. Quae omnia inconvenientia sunt, nec in incarnatione Verbi contingunt. Est et aliud cur magis conveniat incarnari Filio quam aliis personis : quia convenientius sonat Filium supplicare Patri quam aliam personam alii. Item. Homo pro quo erat oraturus, et diabolus quem erat expugnaturus, ambo falsam
407 D similitudinem Dei per propriam voluntatem praesumpse-
408 A rant. Unde quasi specialius adversus personam Filii peccaverant, qui vera Patris similitudo ‖ creditur. Illi

a. Cf. II Cor. 4, 4. Col. I, 15.

1. Conformément à l'indication d'Anselme, nous avons tenu grand compte de cotte *Epislola* pour définir sa christologie *(Introd.,* p. 150-153).

2. Cf. ci-dessous *CDH* II, 18 (129, 17-25 ·= 428 A-B).

assomption se fasse dans une seule personne. Mais sur cette unité de personne qui unit Dieu et l'homme, et sur la question de savoir en quelle personne divine il convient le mieux que cette unité se réalise, je me suis expliqué dans la lettre *Sur Vincarnation du Verbe* que j'ai adressée au seigneur pape Urbain, de façon suffisante, je crois, pour notre présente recherche[1].

Boson. — D'un mot, cependant, rappelle-moi pourquoi la personne du Fils doit s'incarner plutôt que celles du Père et du Saint-Esprit.

A. — Si une autre personne s'incarne, il y aura deux fils dans la Trinité : le Fils de Dieu qui est déjà Fils avant l'incarnation, et celui qui, par l'incarnation, deviendra fils de la Vierge ; et il y aura, entre des personnes qui doivent être toujours égales, une inégalité dans la dignité de leurs naissances. Car celui qui est né de Dieu aura une naissance plus honorable que celui qui est né de la Vierge. Pareillement, dans l'hypothèse où le Père se serait incarné, il y aurait deux petits-fils dans la Trinité : le Père serait le petit-fils des parents de la Vierge, par l'homme qu'il aurait assumé ; et le Verbe, qui n'aurait pourtant rien emprunté à la nature humaine, serait cependant le petit-fils de la Vierge, parce qu'il serait le fils de son fils. Autant d'hypothèses inconvenantes et qui sont exclues par l'incarnation du Verbe. Il y a encore une autre raison pour laquelle l'incarnation convient mieux au Fils qu'aux autres personnes : on trouvera plus convenable de dire que le Fils supplie le Père, plutôt que de dire que telle autre personne adresse ses supplications à telle autre[2]. Pareillement, l'homme pour lequel devait prier (la personne incarnée), et le diable qu'elle devait vaincre, s'étaient attribué tous deux une fausse ressemblance de Dieu par leur volonté propre. Par là leur péché avait atteint pour ainsi dire plus directement la personne du Fils, dont la foi nous dit qu'il est la vraie ressemblance du Père.

itaque cui specialius fit injuria, convenientius attribuitur culpae vindicta aut indulgentia. Quapropter cum nos
S. 106 ratio inevitabilis perduxerit ad hoc, ut necesse sit divinam et humanam naturain in unam convenire personam, nec hoc fieri possit in pluribus personis Dei, et hoc convenientius fieri pateat in persona Verbi quam in aliis : necesse est Verbum Deum et hominem in unam convenire personam.

B. — Sic est via qua me ducis, undique munita ratione, ut neque ad dexteram neque ad sinistram videam ab illa me posse declinare.

A. — Non ego te duco, sed ille de quo loquimur, sine quo nihil possumus, nos ducit ubicumque viam veritatis tenemus.

408 B

Capitulum X

Quod idem homo non ex debito moriatur; et quomodo possit vel non possit peccare; et cur ille vel angelus de sua justitia laudandus sit, cum peccare non possint

Anselmus. — Utrum autem ille homo moriturus sit ex debito, sicut omnes alii homines ex debito moriuntur, nunc investigare debemus. Sed si Adam moriturus non erat, si non peccasset : multo magis iste mortem pati non debebit, in quo peccatum esse non poterit, quia Deus erit.

Boso. — In hoc volo te aliquantum morari. Sive enim

1. Les arguments qui viennent d'être développés se trouvent déjà dans *VEpist. de Inc. Verbi,* 10 (Schmitt, II, p. 25-28 – *PI-* 158, 276 A-278 A).

2. On rapprochera cette réflexion de la dernière phrase du traité *CDH* II, 22.

3. *CDH* II, 2.

C'est donc à lui, qui est plus directement atteint par l'offense, qu'il est plus convenable d'attribuer la punition de la faute ou l'indulgence. En conséquence, puisque des raisons inéluctables nous ont conduits à constater qu'il est nécessaire que la nature divine et la nature humaine s'unissent dans une personne unique, qu'il est impossible que cctto union s'accomplisse en plusieurs personnes divines, et que, de toute évidence, il est plus convenable qu'elle s'accomplisse dans la personne du Verbe que dans les autres, il faut que le Verbe, qui est Dieu, et l'homme s'unissent dans une personne unique[1].

B. — La route par où tu me conduis est si bien défendue de toutes parts par la raison, que je ne vois aucune possibilité pour moi de m'en écarter ni à droite ni à gauche.

A. — Ce n'est pas moi qui te conduis, mais c'est celui dont nous parlons, sans qui nous ne pouvons rien, qui nous conduit partout où nous nous maintenons dans la vérité[3].

Chapitre X

Que ce même homme ne meurt pas au titre d'une dette ; en quel sens il peut ou ne peut pas pécher ; et pourquoi un tel homme ou l'ange doivent être loués pour leur justice, bien qu'ils ne puissent pas pécher

Anselme. — Quant à savoir si cet homme sera obligé de mourir au titre d'une dette, comme le sont en effet tous les autres hommes, c'est ce que nous devons rechercher maintenant. Mais s'il est vrai qu'Adam n'aurait pas eu ù mourir, dans l'hypothèse où il n'aurait pas péché[3], à bien plus forte raison ne devra-t-il pas subir la mort, cet homme en qui il ne pourra pas y avoir de péché du fait qu'il sera Dieu.

Boson. — Je désire que tu t'arrêtes quelques instants

dicatur posse sive non posse pcccare, in utroque mihi non parva nascitur quaestio. Nam si peccare non posse
408 G dicitur, difficile credi debere videtur. Ut enim aliquantulum loquar non quasi dc illo qui numquam fuerit, sicut hactenus fecimus, sed vehit de eo quem ct cujus facta novimus : quis neget illum multa potuisse facere quae peccata dicimus? Quippe — ut alia taceam — quomodo dicemus eum non potuisse mentiri, quod semper peccatum est? Cum enim dicat Judaeis de Patre : «Si dixero quia non scio eum, ero similis vobis, mendax » », et inter haec verba dicat : « non scio eum » : quis eum dicet easdem tres nequivisse proferre dictiones sine aliis verbis, ut sic diceret : «non scio eum»? Quod si faceret, ut ipse ait, esset mendax, quod est esse peccatorem. Quare quoniam hoc potuit, peccare potuit.

A. — Et hoc dicere potuit, et pcccare non potuit.

B. — Hoc ostende.

5 S. 107 A. — Omnis potestas sequitur voluntatem. Cum enim
409 A dico quia possum loqui vel ambulare, subauditur : si volo. Si enim non subintelligitur voluntas, non est potestas sed necessitas. Nam cum dico quia nolens possum trahi aut vinci, non est haec mea potestas, sed necessitas ct potestas alterius. Quippe non est aliud : possum trahi vel vinci, quam : alius me trahere vel vincere potest. Possumus itaque dicere de Christo quia potuit mentiri, si subauditur : si vellet. Et quoniam mentiri non potuit nolens nec potuit

a. Jn 8, 55.

sur ce point. Car, qu'on dise qu'il peut pécher ou qu'il ne le peut pas, dans les deux cas surgit dans mon esprit une question qui n'cst pas mineure. Si l'on dit qu'il ne peut pas pécher, la chose doit, semble-t-il, être difficile à croire. En effet, pour parler un peu de lui non plus comme d'un personnage qui n'aurait pour ainsi dire jamais existé, ainsi que nous l'avons fait jusqu'ici, mais comme de celui dont nous connaissons en fait la personne et les actes, qui oserait nier qu'il a pu accomplir une foule de choses que nous appelons péchés? Par exemple — pour passer sur le reste — comment oserions-nous soutenir qu'il n'a pas pu mentir, ce qui constitue toujours un péché? Car lorsqu'il dit aux Juifs en parlant de son Père : « Si je dis que je ne le connais pas, je serai semblable à vous, menteur » et qu'au milieu de la phrase, il prononce ces paroles : «Je ne le connais pas d, qui oserait soutenir qu'il n'aurait pas pu proférer ces (cinq) mots à l'exclusion des autres pour dire en effet : «Je ne le connais pas»? Et s'il le faisait, comme il le dit lui-même, il serait menteur, ce qui équivaut à être pécheur. Et donc, puisqu'il aurait pu le faire, il aurait pu pécher.

A. — II a pu dire cela, mais il n'a pas pu pécher.

B. — Prouve-lc.

A. — Tout pouvoir est subordonné à la volonté. Quand je dis en effet que je puis parler ou me promener, je sous-entends : si je veux. Car si on ne sous-entend pas la volonté, il ne s'agit plus de pouvoir mais de nécessité. Lorsque je dis en effet que, contre ma volonté, je puis être traîné ou vaincu, il ne s'agit pas là d'un pouvoir qui m'appartienne, mais d'une nécessité et du pouvoir d'un autre. Et les paroles : je puis être traîné ou vaincu, ne signifient rien d'autre que : un autre peut me traîner ou me vaincre. Aussi pouvons-nous dire du Christ qu'il aurait pu mentir, en sous-entendant : s'il l'avait voulu. Et puisqu'il n'a pas pu mentir sans le vouloir, et qu'il n'a pas pu vouloir

velle mentiri, non minus dici potest nequivisse menliri. Sic itaque potuit et non potuit mentiri.

B. — Nunc redeamus ad investigandum de illo quasi nondum sit, sicut incepimus. Dico igitur : si peccare non poterit, quia, sicut dicis, non poterit velle, ex necessitate
409 B servabit justitiam. Quare non ex libertate arbitrii justus erit. Quae igitur gratia illi pro justitia sua debebitur? Solemus namque dicere Deum idcirco fecisse angelum et hominem tales qui peccare possent, quatenus, cum possent deserere justitiam et ex libertate servarent arbitrii, gratiam et laudem mererentur, quae illis, si ex necessitate justi essent, non deberentur.

A. — Nonne angeli qui modo peccare nequeunt laudandi sunt?

B. — Sunt utique, quia hoc quod modo non possunt, meruerunt per hoc quod potuerunt et noluerunt.

A. — Quid dicis de Deo qui peccare non potest nec hoc meruit per potestatem peccandi qua non peccavit : nonne laudandus est pro justitia sua?

B. — Hic volo ut respondeas pro me. Nam si dico eum
409 C non esse laudandum, scio me menliri ; si autem dico laudandum, timeo infirmare rationem quam dixi de angelis.

A. — Angeli non sunt laudandi de justitia sua, quia peccare potuerunt, sed quia per hoc quodam modo a se habent quod peccare nequeunt ; in quo aliquatenus

1. Cf. *Proslogion,* VII (Schmitt, I, pp. 105-106 – *PL* 158,230 B-D); *De casu diaboli,* XII (Schmitt, I, p. 253, 28-32 = *PL* 158, 343 A-B). Références données par Schmitt *(ad loc).*

2. Cf. *De casu diaboli,* XVIII (Schmitt, I, p. 263 – *PL* 158, 350 A) : « Quomodo malus angelus sc fecit injustum et bonus se justum › (titre).

mentir, on peut tout aussi bien affirmer qu'il n'a pas pu mentir. Ainsi donc il a pu et il n'a pas pu mentir*.

B. — Reprenons à présent notre recherche au sujet de cet homme, en supposant qu'il n'existe pas encore, comme nous l'avons fait en commençant. J'affirme donc : s'il est vrai qu'il ne pourra pas pécher, parcc que, dis-tu, il ne pourra pas le vouloir, c'est sous la contrainte d'une nécessité qu'il observera la justice. En conséquence, ce n'est pas par l'effet de la liberté de son vouloir qu'il sera juste. Quelle reconnaissance lui devra-t-on donc pour sa justice? Car nous affirmons communément que Dieu a créé l'ange et l'homme capables de pécher, à cette fin que, pouvant enfreindre la justice et l'observant néanmoins par libre volonté, ils pussent mériter la récompense et la louange auxquelles ils n'auraient pas droit s'ils étaient justes par nécessité.

A. ⊢ Est-ce que les anges qui, désormais, ne peuvent plus pécher, ne sont pas dignes de louange?

B. — Ils le sont certainement, parce qu'ils ont mérité de ne plus pouvoir pécher en refusant de pécher, alors qu'ils l'auraient pu.

A. — Que dis-tu de Dieu qui est dans l'impossibilité de pécher sans l'avoir mérité en n'usant pas, pour pécher, d'un pouvoir de pécher : ne méritc-t-il pas d'être loué pour la justice qui est la sienne?

B. — A cette question, je désire que tu répondes à ma place : car si je dis qu'on ne doit pas le louer, je sais que je mens ; si je dis, au contraire, qu'on doit le louer, je crains d'enlever de sa valeur à la raison que j'ai invoquée quand il s'est agi des anges.

A. — On ne doit pas louer les anges de leur propre justice pour la raison qu'ils ont pu pécher, mais pour cette raison que, de ce fait, ils tiennent en quelque sorte d'eux-mêmes leur propre incapacité de pécher2 :

similes sunt Deo, qui a se habet quidquid habet. Dicitur enim dare aliquid, qui non aufert quando potest ; et faccre esse aliquid, qui cum possit id ipsum facere non
8.108 esse, non facit. Sic itaque cum angelus potuit auferre sibi justitiam et non abstulit, et facere se non esse justum et non fecit, recte asseritur ipse sibi dedisse justitiam, et se ipsum justum fecisse. Hoc igitur modo habet a se justitiam, quia creatura eam aliter a se habere nequit; et idcirco laudandus est dc sua justitia, nec necessitate
409 d sed libertate justus est, quia improprie dicitur necessitas, ubi nec coactio ulla est nec prohibitio. Quapropter quoniam
410 a Deus perfecte habet a se quidquid habet, ille maxime laudandus est de bonis quae habet et servat, non ulla necessitate, sed, sicut supra dixi, propria et aeterna immutabilitate. Sic ergo homo ille qui idem ipse Deus erit, quoniam omne bonum quod ipse habebit, a se habebit, non necessitate sed libertate, et a se ipso justus et idcirco laudandus erit. Quamvis enim natura humana a divina habeat quod habebit, idem tamen ipse a se ipso, quoniam duae naturae una persona erunt, habebit.

B. — Satisfecisti mihi ex hoc, et aperte video quia et peccare non poterit, et tamen laudandus erit de justitia sua.

Sed nunc quaerendum existimo, cum Deus talem possit facere hominem, cur non tales fecit angelos et duos primos

1. *CDU* II, 5. On reconnaît, ici encore, des thèmes augustiniens ou d'inspiration augustinicnnc : et. par ex., *Opus imperfectum contra Julianum,* I, 101-102*{Pi.* 44-45, 1110-1117): « Si enim cogitur (Deus), non vult : et quid absurdius, quam ut dicatur nolens velle quod bonum est ? Dc natura enim Dei vide quid sentias, homo qui dicis cogi hominem ut bonum velit, si malum vello non possit. Numquid enim Deus cogitur velle bonum, quia velle non potest malum, quoniam est omnino immutabilis ? » (I, 101, *ibid.,* 1117).

en quoi, d'une certaine manière, ils sont semblables A Dieu qui tient de lui-même tout ce qu'il possède. On dit en effet de quelqu'un qu'il donne une chose quand, pouvant l'ôter, il ne le fait pas, et qu'il crée une chose quand, pouvant détruire cette même chose, il ne le fait pas. Ainsi donc, du moment que l'ange a pu rejeter hors de lui la justice et ne l'a pas fait, se rendre lui-même injuste et ne l'a pas fait, c'est à juste titre qu'on affirme que lui-même s'est donné la justice et s'est fait juste lui-même. C'est donc bien de cette manière qu'il tient de lui-même sa justice, car une créature ne peut pas la tenir d'elle-même d'une autre façon ; et c'est la raison pour laquelle il doit être loué de sa propre justice, et pour laquelle il est juste, non par nécessité, mais par liberté, car on parle improprement de nécessité en l'absence de toute contrainte et de tout empêchement. En conséquence, puisque Dieu tient dc lui-même de manière parfaite tout ce qu'il possède, c'est lui qui doit être loué au plus haut point pour les biens qu'il possède et conserve, non pas sous l'effet de quelque nécessité, mais, comme je l'ai dit plus haut1, en vertu de l'éternelle immutabilité qui lui appartient en propre. Ainsi donc, puisque cet homme qui sera lui-même Dieu tiendra de lui-même tous les biens qu'il possédera, non par l'effet d'une nécessité, mais par l'effet de sa propre liberté, il sera également juste par lui-même et, par là, méritera d'être loué. Car, bien que la nature humaine doive tenir de la nature divine tout ce qu'elle possédera, ce sera toutefois un sujet identique qui ticndrarde lui-même ce qu'il possédera, puisque les deux natures seront une personne unique.

B. — Ton explication m'a satisfait et je vois clairement que cet homme ne pourra pas pécher et que, cependant, il méritera d'être loué pour sa justice.

Mais, à mon avis, il reste à expliquer pourquoi, du moment qu'il peut créer un tel homme, Dieu n'a pas créé tels les anges et les deux premiers êtres humains, afin que,

homines, ut similiter et peccare non possent et de justitia
410 D sua laudandi essent.

A. — Intelligis quid dicas?

B. Videor mihi intclligere, et idcirco quaero cur eos tales non fecit.

A. — Quoniam nec debuit nec potuit fieri, ut unusquisque illorum esset idem ipse qui Deus, sicut dc homine isto dicimus. Et si quaeris cur non vel dc tot quot sunt personae Dei, vel saltem dc uno hoc fecit, respondeo quia ratio tunc fieri nullatenus hoc exigebat, sed omnino, quia Deus nihil sine ratione facit, prohibebat.

B. — Erubesco quia hoc quaesivi ; dic quae dicturus cras.

A. — Dicamus igitur quia mori non debebit, quoniam non erit peccator.

B. — Concedere me oportet.

S. 109

Capitulum XI

Quod moriatur ex sua potestate; et quod mortalitas non pertineat ad puram hominis naturam

410 C Anselmus. — Nunc autem restat indagare utrum possit mori secundum humanam naturam ; nam secundum divinam semper incorruptibilis erit.

Boso. — Dc hoc cur dubitare debemus, cum ipse verua homo futurus sit ct omnis homo naturaliter mortalis sit?

I. Les développements de ce chap, rejoignent ceux de *CDH* I, et 10 et II. 2.

pareillement, ils fussent dans l'impossibilité de pécher et qu'on eût à les louer pour leur justice.

A. — Coniprends-tu ce que tu dis?

B. — Je crois que je le comprends, et c'est pourquoi je demande la raison pour laquelle (Dieu) ne les a pas créés tels.

A. — Parce qu'il n'y a pas eu nécessité ni possibilité que chacune de ces créatures fût personnellement identifiée à Dieu, ainsi que nous l'affirmons pour cet homme. Et si tu veux savoir pourquoi Dieu ne l'a pas fait pour un nombre de ces créatures égal à celui des personnes divines, ou, du moins, pour l'une d'entre elles, ma réponse est que la raison ne l'exigeait alors en aucune manière, mais s'y opposait absolument, parce que Dieu ne fait rien sans raison.

B. — Je rougis d'avoir posé une pareille question ; dis ce que tu avais à dire.

A. — Disons donc que cet homme ne devra pas mourir, puisqu'il ne sera pas pécheur.

B. — Je dois l'accorder1.

Chapitre XI

Qu'il meurt en vertu de sa propre puissance; et que la mortalité n'appartient pas à la nature pure de l'homme

Anselme. — Et maintenant il reste à rechercher si cet homme peut mourir selon sa nature humaine ; car selon sa nature divine il ne sera jamais assujetti à la corruption.

Boson. — Quelle raison avons-nous d'en douter, puisqu'il doit être lui-même un homme véritable et que tout homme est mortel par nature?

A. — Non puto mortalitatem ad puram, scd ad corruptam hominis naturam pertinere. Quippe si numquam peccasset horno et immortalitas ipsius immutabiliter firmata esset, non tamen minus homo esset verus ; et quando mortales in incorruptibilitatem resurgent *, non minus erunt veri homines. Nam si pertineret ad veritatem humanae naturae mortalitas, nequaquam posset homo esse, qui esset immortalis. Non ergo pertinet ad sinceritatem humanae naturae corruptibilitas sive incorruptibilitas,
410 D quoniam neutra facit aut destruit hominem, sed altera valet ad ejus miseriam, altera ad beatitudinem. Scd
411 A quoniam nullus est homo qui non moriatur, idcirco mortale ponitur in hominis definitione a philosophis, qui non crediderunt totum hominem aliquando potuisse aut posse esse immortalem. Quare non sufficit ad monstrandum illum hominem debere mortalem esse hoc, quia verus homo erit.

B. — Quaere tu ergo aliam rationem, quia ego illam nescio, si tu nescis, qua ille probetur posse mori.

A. — Dubium non est quia sicut Deus erit, ita omnipotens erit.

B. — Verum est.

S. lio A. — Si ergo volet, poterit animam suam ponere et iterum sumere b.

B. — Si hoc non potest, non videtur quod sit omnipotens.

A. — Poterit igitur numquam mori si volet, et poterit mori et resurgere. Sive autem animam suam ponat nullo alio faciente, sive alius hoc faciat, ut eam ponat ipso permittente, quantum ad potestatem nihil differt.

a. Cf. I Cor. 15, 42 b. Cf. Jn 10, 17-18.

1. Co paragraphe est inspiré d'Augustin : références dans Schmitt *(ad lac.)*.

A. — A mon avis, la mortalité n'appartient pas à la nature pure de l'homme, mais à sa nature corrompue. Car, supposé que l'homme n'eût jamais péché et que son immortalité eût été confirmée de manière immuable, il n'en serait pas moins un homme véritable ; et lorsque la résurrection fera accéder les mortels à l'incorruptibilité, ils n'en seront pas moins de vrais hommes. Si, en effet, la mortalité constituait un attribut essentiel de la nature humaine, il serait absolument impossible qu'existe un homme de condition immortelle. L'intégrité de la nature humaine ne requiert donc pas la corruptibilité ou l'incorruptibilité, puisque ni l'une ni l'autre ne fait ni ne détruit l'homme, mais que l'une contribue à sa misère et l'autre à son bonheur. Mais du moment qu'en fait il n'existe pas d'homme qui ne meure pas, la notion de mortalité est incluse dans la définition de l'homme par les philosophes qui n'ont pas cru que l'homme tout entier ait pu ou puisse jamais être immortel. Aussi pour démontrer que cet homme doit être mortel, ne suffit-il pas de dire qu'il doit être un homme véritable.

B. — Cherche donc toi-même une autre raison, car, pour ma part, je l'ignore, si toi tu ne la connais pas, une autre raison qui prouve que cet homme doit mourir.

A. — Il n'est pas douteux qu'étant Dieu, il sera aussi tout-puissant.

B. — C'est la vérité.

A. — S'il le veut, il pourra donc abandonner sa vie et la reprendre.

B. — S'il ne le peut pas, il n'apparaît pas qu'il soit tout-puissant.

A. — Il pourra donc ne jamais mourir, s'il le veut, il pourra aussi mourir et ressusciter. Et qu'il abandonne sa vie sans qu'intervienne personne d'autre, ou qu'un autre la lui fasse quitter avec sa propre permission, cela ne change rien à sa puissance.

B. – Non est dubium.

411 B A. Si igitur voluerit permittere, poterit occidi ; et si noluerit, non poterit.

B. — Ad hoc nos indcclinabiliter perducit ratio.

Λ. — Ratio quoque nos docuit quia oportet cum majus aliquid habere, quam quidquid sub Deo est, quod sponte det et non ex debito Deo.

B. — Ita est.

A. — Hoc autem <nec> sub illo nec extra illum inveniri potest.

B. — Verum est.

A. — In ipso igitur inveniendum est.

B. — Sic sequitur.

A. — Aut igitur se ipsum aut aliquid dc se dabit.

B. Non possum aliter intelligcrc.

Λ. — Quaerendum nunc est cujusmodi esse debebit haec datio. Dare namque se non poterit Deo aut aliquid de se, quasi non habenti ut suus sit, quoniam omnis creatura Dei est.

B. — Sic est.

411 c A. — Sic ergo intelligenda est haec datio, quia aliquo modo ponet se ad honorem Dei aut aliquid de se, quomodo debitor non erit.

B. — Ita sequitur ex supra dictis.

1. *CDH* 1, 21 cl II, 6.
2. *CDH* I, 20 à 23.

B. Ce n'est pas douteux.

A. — Si donc il veut bien le permettre, on pourra le faire mourir ; et s'il ne le veut pas, on ne le pourra pas.

B. — C'est la conclusion inéluctable à laquelle nous amène la raison.

A. — La raison nous a aussi appris que cet homme doit disposer d'un bien plus grand que tout ce qui est inférieur à Dieu, pour le donner à Dieu librement et non pas à titre de dette[1].

B. — C'est exact.

A. — Mais ce bien, on ne peut le trouver ni en dessous ni en dehors de lui.

B. C'est vrai.

A. — C'est donc en lui-même qu'on doit le trouver.

B. — La conclusion est logique.

A. — Il se donnera donc lui-même ou il donnera quelque chose de lui.

B. — Je ne puis l'entendre autrement.

A. — Nous devons rechercher maintenant quelles devront être les modalités de ce don. Cet homme en effet ne pourra pas se donner lui-même ou donner quelque chose de lui à Dieu, comme à quelqu'un qui ne le posséderait pas déjà et pour devenir sa propriété, puisque toute créature appartient à Dieu.

B. — C'est vrai.

A. — Il faut donc entendre ce don en ce sens que cet homme s'offrira lui-même ou offrira une chose qui vienne de lui pour l'honneur de Dieu, à un titre qui ne sera pas celui de la dette.

B. — Telle est bien la conséquence de ce que nous avons dit[2].

A. — Si dicimus quia dabit se ipsum ad oboediendum Deo, ut perseveranter servando justitiam subdat sc voluntati ejus, non erit hoc dare quod Deus ab illo non exigat ex debito. Omnis enim rationalis creatura debet hanc oboedientiam Deo.

B. — Hoc negari nequit.

Λ. — Alio itaque modo oportet, ut det se ipsum Deo aut aliquid de sc.

B. — Ad hoc nos impellit ratio.

$.111 A. — Videamus si forte hoc sit dare vitam suam, sive poncre animam suam, sive tradere sc ipsum morti ad honorem Dei. Hoc enim ex debito non exiget Deus ab illo ; quoniam namque non erit peccatum in illo, non debebit mori, sicut diximus.

411 D B. — Aliter nequeo intelligcrc.

A. — Consideremus adhuc utrum sic rationabiliter conveniat.

B. — Dic tu, et ego libenter audiam.

A. — Si homo per suavitatem peccavit : an non
412 a convenit ut per asperitatem satisfaciat? Et si tam facile victus est a diabolo ut Deum peccando exhonoraret, ut facilius non posset : nonne justum est ut homo satisfaciens pro peccato tanta difficultate vincat diabolum ad honorem Dei, ut majori non possit? An non est dignum quatenus, qui sc sic abstulit Deo peccando, ut se plus auferre non posset, sic sc det Deo satisfaciendo, ut magis se non possit dare?

1. *CDH* II, 2 et 10.

2. Sur ces « convenances ·, voir ci-dessus *CDH* I, 3 (fin du chap.), I, 4 et II, 8 (fln du chap.).

Λ. — En disant que cet homme sc vouera lui-même à l'obéissance à Dieu, afin de se soumettre à sa volonté par la pratique persévérante de la justice, nous ne faisons pas état d'une démarche que Dieu ne puisse exiger de cet homme au titre d'une dette. Gar toute créature douée de raison doit une telle obéissance à Dieu.

B. — On ne peut le nier.

A. — C'est d'une autre manière, par conséquent, qu'il doit se donner lui-même à Dieu ou lui donner quelque chose qui vienne de lui-même.

B. C'est la solution à laquelle nous contraint la raison.

A. — Voyons si oette solution ne consisterait pas peut-être à donner sa vie, à abandonner son âme ou à se livrer soi-même à la mort pour l'honneur de Dieu. C'est bien là ce que Dieu ne pourra pas exiger de cet homme au titre d'une dette ; puisqu'on effet il n'y aura pas de péché en lui, il ne sera pas obligé de mourir, comme nous l'avons dit[1].

B. — Je ne puis penser autrement.

A. — Examinons encore si cette solution est conforme à la raison.

B. — Parle toi-même, et moi, je t'écouterai volontiers.

A. — Si l'homme a péché en cédant au plaisir, ne convient-il pas qu'il satisfasse par la voie de la peine? Et s'il a été si facilement vaincu par le diable qui l'a fait déshonorer Dieu par son péché, qu'on ne saurait concevoir victoire plus facile, n'est-il pas juste que, pour acquitter la satisfaction de son péché, l'homme vainque le diable, pour l'honneur de Dieu, en surmontant des difficultés telles qu'on n'en puisse concevoir de plus grandes? Ne convient-il pas que celui qui, en péchant, s'est arraché à Dieu d'une manière qu'on ne pouvait concevoir plus totale, se donne si complètement à Dieu, en satisfaisant pour son péché, qu'on ne puisse concevoir don plus entier[2]?

B. — Non est aliquid rationabilius.

A. — Nihil autem asperius aut difficilius potest homo ad honorem Dei sponte et non ex debito pati quam mortem, et nullatenus se ipsum potest homo dare magis Deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius.

B. — Vera sunt omnia haec.

A. - Talem igitur oportet eum esse qui pro peccato
412 B hominis satisfacere volet, ut mori possit si velit.

B. — Video plane illum hominem quem quaerimus, talem esse oportere qui ncc ex necessitate moriatur, quia omnipotens erit, ncc ex debito, quia numquam peccator erit, ct mori possit ex libera voluntate, quia necessarium erit.

A. — Sunt et alia multa cur cum valde conveniat hominum similitudinem ct conversationem absque peccato · habere, quae facilius et clarius per sc patent in ejus vita ct operibus, quam velut ante experimentum sola ratione monstrari possint. Quis enim explicet quam necessarie, quam sapienter factum est, ut ille qui homines erat redempturus et de via mortis et perditionis ad viam vitae et bcatitudinis aeternae docendo reducturus, cum
412 C hominibus conversaretur [b] et in ipsa conversatione, cum
S. 112 eos doceret verbo qualiter vivere deberent, se ipsum exemplum praeberet? Exemplum autem sc ipsum quomodo daret infirmis et mortalibus, ut propter injurias

a. Cf. Héb. 4, 15 b. Ct. Bar. 3, 38.

1. Sur co rôle de *Vexperienlia* cl de la *vita,* supérieures en quelque manière à la *ratio,* nous relevons une réflexion analogue dans *i'Epist. de Inc. Verbi,* 1 : « Et mendaciter pronuntiat : *Super senes intellexi (Ps.* 118, 99}, cui non est familiare quod sequilur : *quia mandala tua quaesivi (ibid.).* Nimirum hoc ipsum quod dico : qui non crediderit, non intelligct. Nam qui non crediderit, non experietur; etqui expertus non fuerit, non cognoscet. Quantum enim rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia » (Schmitt, II, p. 9, 3-8 *PL* 158, 264 C). Toute cette intro-

B. - - Rien n'est plus conforme à la raison.

A. — Or il n'est rien de plus dur ni de plus difficile pour l'homme que de subir la mort pour l'honneur de Dieu, librement et comme une chose qui n'est pas due, et il ne peut pas se donner à Dieu plus totalement qu'en se livrant lui-même à la mort pour son honneur.

B. — Tout cela est vrai.

A. — Tel devra donc être celui qui voudra satisfaire pour le péché de l'homme : il pourra mourir, s'il le veut.

B. — Je comprends parfaitement que cet homme qui fait l'objet de notre recherche,'doit être tel qu'il ne meure ni sous la contrainte de la nécessité, car il sera tout-puissant, ni au titre d'une dette, car il ne sera jamais pécheur, mais tel qu'il puisse mourir par libre volonté, parce qu'il sera nécessaire qu'il en soit ainsi.

A. — Il existe encore bien d'autres raisons pour lesquelles il est très convenable que cet homme possède la ressemblance et les mœurs des hommes, hormis le péché : ces raisons ressortent d'elles-mêmes plus facilement et de manière plus évidente dans sa vie et dans ses œuvres qu'elles ne pourraient le faire dans de simples raisonnements établis pour ainsi dire *a priori*[1]. Car qui pourrait expliquer à quel point était nécessaire et sage que celui qui devait racheter les hommes et les ramener, par son enseignement, de la voie de la mort et de la perdition dans la voie de la vie et du bonheur éternel, vécût avec les hommes et, par là-même, tout en leur enseignant de vive voix quelle devait être leur conduite, se donnât lui-même à eux en exemple? Or comment pourrait-il se donner lui-même en exemple aux hommes faibles et mortels, pour leur apprendre à ne pas s'écarter de la justice sous le poids des injustices, des

duction *(ibid.,* p. 6, 5-10, 17 — 263 B-265 C) insiste sur la nécessité de lu foi pure et sans réserve, do l'humilité du cœur et de la pratique des commandements pour accéder à l'intelligence vraie.

aut contumelias aut dolores aut mortem a justitia non recederent, si ipsum haec omnia sentire non agnoscerent?

Capitulum XII

Quod quamvis incommodorum nostrorum particeps sit, miser tamen non sit

Boso. — Omnia haec patenter ostendunt cum mortalem et incommodorum nostrorum esse participem oportere. Sed haec omnia miseriae nostrae sunt. Numquid ergo miser erit?

Anselmus. — Nequaquam. Nam sicut ad beatitudinem non pertinet commodum quod habet quis contra voluntatem, ita non est miseria apprehendere sapienter nulla necessitate aliquod incommodum secundum voluntatem.

412 D

B. — Concedendum est.

Capitulum XIII

413 a

Quod cum aliis infirmitatibus nostris ignorantiam non habeat

Boso. — Verum in hac similitudine, quam habere debet cum hominibus, dic utrum ignorantiam quoque sicut alias infirmitates nostras habiturus sit?

Anselmus. — Quid dubitas de Deo utrum sit omnia sciens?

B. — Quia quamvis sit immortalis futurus ex divina natura, mortalis tamen erit ex humana. Nam cur non similiter potcrit homo ille esse vere ignorans, sicut vere mortalis erit?

outrages, de la douleur et de la mort, s'ils ne savaient pas qu'il supporte lui-même tous ces maux?

Chapitre XII

Bien qu'il participe à nos épreuves, il n'est cependant pas malheureux

Boson. — Toutes ces raisons montrent à l'évidence que cet homme doit être mortel et partager les épreuves de notre condition. Mais toutes ces épreuves constituent notre malheur. Sera-t-il donc malheureux?

Anselme. — Pas du tout. De même en effet que le bonheur n'a que faire d'un avantage qu'on possède contre son gré, pareillement ce n'est pas un malheur d'assumer une épreuve avec sagesse, sans y être nullement contraint et de son plein gré.

B. — Il faut l'accorder.

Chapitre XIII

Qu'avec nos autres faiblesses il n'a pas contracté l'ignorance

Boson. — Mais, dans cette ressemblance avec les hommes qui doit être la sienne, dis-moi s'il devra retenir aussi l'ignorance, comme nos autres faiblesses.

Anselme. — Pourquoi mets-tu en doute que Dieu connaisse tout?

B. — Parce que, bien qu'il doive être immortel par sa nature divine, il sera néanmoins mortel par sa nature humaine. Pourquoi donc, semblablement, cet homme ne pourra-t-il pas vraiment être assujetti à l'ignorance, comme il le sera vraiment à la mort?

A. — Illa hominis assumptio in unitatem personae Dei non nisi sapienter a summa sapientia fiet, et ideo non assumet in homine quod nullo modo utile, sed valde noxium est ad opus quod idem homo facturus est.
413 B Ignorantia namque ad nihil illi utilis esset, sed ad multa noxia. Quomodo enim lot et tanta opera quae facturus est, faciet sine immensa sapientia? Aut quomodo illi credent homines, si eum scient nescium ? Si autem nescient : ad quid erit illi utilis illa ignorantia ? Deinde si nihil amatur nisi quod cognoscitur : sicut nihil erit boni quod non amet, ita nullum bonum erit quod ignoret. Bonum autem nemo
S. 113 perfecte novit, nisi qui illud a malo scit discernere. Hanc quoque discretionem nullus scit facere, qui malum ignorat. Sicut igitur ille de quo loquimur, omne perfecte sciet bonum, ita nullum ignorabit malum. Omnem igitur habebit scientiam, quamvis eam publice in hominum conversatione non ostendat.

413 C B· — Hoc in majori aetate ita videtur, sicut dicis ; sed in infantia sicut non erit tempus congruum, ut in illo appareat sapientia, ita non erit opus et ideo nec congruum, ut illam habeat.

A. — Nonne dixi quia sapienter fiet illa incarnatio? Sapienter namque assumet Deus mortalitatem, qua sapienter, quia valde utiliter, ulctur. Ignorantiam vero non poterit assumere sapienter, quia numquam est utilis sed semper noxia, nisi forte cum per eam mala voluntas,

1. Sur ce comportement du Christ, voir ci-dessus *CDH* I, 9 {62, 12-15 = 371 B : 63, 13-15 = 372 B-C).

A. — Cette assumption de l'homme en l'unité de la personne de Dieu, la sagesse supreme ne pourra l'accomplir que sagement, et c'est pourquoi elle n'assumera pas ce qui, dans l'homme, ne présente aucune espèce d'utilité mais beaucoup d'inconvénients pour l'œuvre que ce même homme doit accomplir. Or précisément l'ignorance ne lui servirait de rien, mais lui nuirait sous bien des rapports. Car comment pourra-t-il accomplir les actions si nombreuses et si grandes qu'il doit accomplir, sans une immense sagesse? Ou comment les hommes croiront-ils en lui, s'ils le savent ignorant? Mais s'ils ne le savent pas, à quoi lui servira son ignorance? Et puis, s'il est vrai que l'on n'aime que ce qu'on connaît, comme il n'y aura rien de bon que cet homme n'aime, il n'y aura pas de bien ignoré de lui. Or le bien, personne ne le connaît parfaitement si ce n'est celui qui sait le distinguer du mal. Et ce discernement lui-même, nul ne sait le faire, s'il ignore le mal. De même donc que cet homme dont nous parlons connaîtra parfaitement tout ce qui est bon, de même il n'ignorera rien de ce qui est mal. Il possédera donc une science totale, bien qu'il ne veuille pas la manifester publiquement dans ses rapports avec les hommes1.

B. — Dans son âge adulte, c'est bien ce qui apparaît, comme tu le dis ; mais dans son enfance, qui ne sera pas le temps opportun pour la manifestation de sa sagesse, il ne sera pas, non plus, necessaire ni, par conséquent, convenable qu'il possède cette sagesse.

A. — N'ai-je pas dit que c'est conformément à la sagesse que devra s'accomplir cette incarnation? Conformément à la sagesse, en effet, Dieu assumera la mortalité pour en user conformément à la sagesse, puisqu'il l'emploiera de manière fort utile. Quant à l'ignorance, la sagesse ne lui permettra pas de l'assumer, parce qu'elle n'est jamais utile mais toujours nuisible, sauf peut-être quand elle empêche une volonté perverse

quae numquam in illo erit, ab effectu restringitur. Nam etsi aliquando ad aliud non nocet, hoc solo tamen nocet, quia scientiae bonum aufert. Et ut breviter absolvam quod quaeris : ex quo ille homo erit, plenus Deo semper ut
413 D se ipso erit. Unde numquam erit sine ejus potentia et fortitudine et sapientia.

414 a B. — Quamvis hoc in Christo semper fuisse non dubitarem, ideo tamen quaesivi, ut de hoc quoque rationem audirem. Saepe namque aliquid esse certi sumus, et tamen hoc ratione probare nescimus.

Capitulum XIV

Quomodo mors ejus praevaleat numero et magnitudini peccatorum omnium

Boso. — Nunc rogo ut doceas me, quomodo mors ejus praevaleat numero et magnitudini peccatorum omnium, cum unum quod putamus levissimum peccatum tam infinitum monstres, ut si numerus obtendatur infinitus mundorum, qui sic pleni sint creaturis sicut est iste, nec possint servari quin redigantur in nihilum, nisi faciat aliquis aspectum unum contra voluntatem Dei, non tamen fieri debeat.

414 B Anselmus. — Si esset praesens homo ille et quis esset scires, et diceretur tibi : nisi occideris hominem hunc,

1. Avec la tradition ancienne (par ex. Augustin, De *Trinitate,* I, xii, 23, *PL* 42, 836-837, à propos de *Marc* 13, 32), Anselme refuse d'attribuer au Christ quelque ignoranco que ce soit, et, ici encore, il donne des « raisons » et des * démonstrations >, mais ne discute pas des textes scripturaires. Sur la science (et l'ignorance) du Christ, voir *Introd.,* p. 159-160. Le thème de l'ignorance du Christ (à propos de *Marc* 13, 32) est exploité par Ai. Ghazâli contre sa divinité *(Réfutation excellente...,* éd. cil., p. 2O'-21', 36'). Si ce thème n'est pas toujours mis en avant de manière explicite par les polémistes juifs, il est inclus dans les *humilia* et les *contumeliae* qui s'opposent, selon

— mais une telle volonté sera toujours absente de cet homme — d'accompiir le mal. Car, même s'il arrive qu'elle n'apporte pas d'autre dommage, l'ignorance est cependant nuisible du seul fait qu'elle prive du bien de la science. Et pour résoudre en peu de mots ta difficulté, dès l'instant où cet homme existera, il sera toujours rempli de Dieu comme de lui-même. Par conséquent, il ne lui manquera jamais sa puissance, ni sa force, ni sa sagesse.

B. — Sans douter pour autant que le Christ ait toujours possédé cette sagesse, j'ai mis cependant ce point en question pour en obtenir aussi une explication rationnelle. Souvent en effet nous sommes convaincus d'une chose, mais nous ne savons pas en donner une preuve rationnelle1.

Chapitre XIV

Comment sa mort prévaut sur le nombre et la grandeur de tous les péchés

Boson. — Maintenant je te demanderai de m'enseigner comment sa mort peut prévaloir sur le nombre et la grandeur de tous les péchés, alors que tu démontres qu'un seul péché, estimé par nous très léger, a une portée si infinie que, supposé qu'on nous présente un nombre infini de mondes aussi remplis de créatures que le nôtre, et qu'on ne puisse les préserver de la destruction totale que par un seul regard contraire à la volonté de Dieu, on ne devrait pas pour autant se le permettre2.

Anselme. Si cet homme était ici présent, si tu savais qui il est, et qu'on te dise : si tu ne tues pas cet

eux, au caractère proprement divin. On rapprochera les déclarations de Boson, à la lin de co chap., de celles du début du traité : *CDU* I, 1 et 2.

2. *CDU* I, 21.

peribit mundus istc lotus et quidquid Deus non est : faceres hoc pro conservanda omni alia creatura?

B. Non facerem, etiam si infinitus mihi numerus mundorum obtenderetur.

8. 114 A. — Quid si iterum tibi diceretur : aut eum occides, aut omnia peccata mundi venient super te?

B. — Responderem me potius alia omnia velle peccata suscipere, non solum hujus mundi quae fuerunt et quae futura sunt, sed et quaecumque super haec cogitari possunt, quam istud solum. Quod non solum de occisione ejus, sed et de qualibet parva laesione quae illum tangeret, respondere me existimo debere.

A. — Recte existimas. Sed dic mihi cur ita cor tuum
4M C judicat, ut plus horreat unum peccatum in laesione hujus hominis, quam omnia alia quae cogitari possunt, cum omnia quaecumque fiunt peccata contra illum sint.

B. — Quoniam peccatum quod in persona ejus fit, incomparabiliter superat omnia illa, quae extra personam illius cogitari possunt.

A. — Quid dices ad hoc quia saepe libenter aliquis patitur quasdam in sua persona molestias, ne majores patiatur in rebus suis?

B. — Quia Deus non eget hac patientia, cujus potestati cuncta subjacent, sicut tu supra cuidam meae interrogationi respondisti.

A. — Bene respondes. Videmus ergo quia violationi vitae corporalis hujus hominis nulla immensitas vel

1. *CDU* I, 21 (89, 10-11^=^394 B).

homme, notre monde tout entier et tout ce qui n'est pas Dieu va périr, le ferais-tu pour préserver tout le reste dé la création?

B. — Je ne le ferais pas, même si on me présentait un nombre infini de mondes.

A. — Que ferais-tu si on te disait encore : ou bien tu le tueras, ou bien tous les péchés du monde s'accumuleront sur toi.

B. — Je répondrais que je préfère porter la totalité des péchés des autres, et pas seulement les péchés passés et futurs de ce monde, mais aussi tous ceux qu'on peut y ajouter par la pensée, plutôt que de commettre ce seul acte. Et ce n'est pas seulement s'il s'agit de le faire mourir, mais même s'il s'agit de lui infliger la moindre blessure, que j'estime devoir faire cette réponse.

A. — C'est bien jugé. Mais dis-moi la raison de ce jugement qui inspire à ton cœur plus d'horreur pour le seul péché qui consisterait à blesser cet homme, que pour tous les autres péchés concevables, alors que tous les péchés sans exception se commettent contre lui.

B. — C'est parce que le péché qui est commis sur sa personne est incomparablement plus grave que tous ces autres péchés qu'on peut concevoir et qui ne sont pas commis sur sa personne.

A. — Que répondrais-tu à cette objection qu'on accepte souvent de subir certains dommages dans sa propre personne, pour éviter d'en subir de plus grands dans ses biens?

B. — Que Dieu n'a pas besoin de supporter pareille épreuve puisque tout est soumis à sa puissance, scion la réponse que tu as déjà faite à l'une de mes questions1.

A. — C'est bien répondu. Nous comprenons donc qu'au péché qui porte atteinte à la vie corporelle de cet homme, on ne peut absolument pas comparer l'immensité ou la

414 D multitudo peccatorum extra personam Dei comparari valet.

B. Apertissimum est.

415 A A. — Quantum bonum tibi videtur, cujus interemptio lam mala est?

B. — Si omne bonum tam bonum est quam mala est ejus destructio, plus est bonum incomparabiliter, quam sint ea peccata mala, quae sine aestimatione superat ejus interemptio.

A. — Verum dicis. Cogita etiam quia peccata tantum sunt odibilia quantum sunt mala, et vita ista tantum amabilis quantum est bona. Unde sequitur quia vita haec plus est amabilis, quam sint peccata odibilia.

B. Non possum hoc non intelligere.

A. — Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi ?

B. — Immo plus potest in infinitum.

A. — Vides igitur quomodo vita haec vincat omnia peccata, si pro illis detur.

S. 115 B. — Aperte.

415 B A. Si ergo dare vitam est mortem accipere : sicut datio hujus vitae praevalet omnibus hominum peccatis, ita et acceptio mortis.

B. — Ita esse de omnibus peccatis quae personam dei non tangunt constat.

multitude des péchés qui ne sont pas commis sur la personne même de Dieu.

B. — C'est parfaitement évident.

A. — Quel bien représente à tes yeux cet homme qu'il est si criminel de faire mourir?

B. - Si tout bien est aussi bon que sa destruction est mauvaise, cet homme représente un bien incomparablement plus grand que ne sont mauvais ces péchés que surpasse incommensurablcment l'acte de le tuer.

A. — Tu dis vrai. Pense encore que les péchés sont détestables en raison de leur malice, et que la vie de cet homme est digne d'amour en raison de sa bonté. En conséquence, cette vie est plus digne d'amour que ces péchés ne sont détestables.

B. — Je ne puis pas ne pas saisir un tel raisonnement.

A. — Penses-tu qu'un bien si grand, si digne d'amour, puisse suffire à acquitter la dette que constituent les péchés du monde entier?

B. — Il peut même infiniment plus.

A. — Tu vois donc comment cette vie doit l'emporter sur la totalité des péchés, si elle est donnée pour leur expiation.

B. — C'est évident.

A. — Si donc donner sa vie c'est accepter la mort, de même que le don de cette vie prévaut sur la totalité des péchés des hommes, pareillement aussi son acceptation de la mort.

B. — Il en est ainsi de tous les péchés qui ne touchent pas la personne même de Dieu, c'est évident.

Capitulum XV

Quomodo deleat mors eadem etiam peccata eum perimentium

Boso. — Sed nunc video aliud quaerendum. Nam si tam malum est eum occidere quam bona est vita ejus : quomodo potest mors ejus superare et delere peccata eorum qui eum occiderunt? Aut si alicujus eorum peccatum delet : quomodo potest aliorum quoque hominum aliquod delere? Credimus enim quia et multi ex illis salvati sunt
415 C et innumerabiles alii salvantur.

Anselmus. — Hanc quaestionem solvit Apostolus qui dixit, quia « si cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent »[a]. Tantum namque differunt scienter factum peccatum et quod per ignorantiam fit, ut malum quod numquam facere possent pro nimietate sua, si cognosceretur, veniale sit, quia ignoranter factum est. Deum enim occidere nullus homo umquam scienter saltem velle posset, et ideo qui illum occiderunt ignoranter, non in illud infinitum peccatum, cui nulla alia comparari peccata possunt, proruerunt. Nam non consideravimus ejus magnitudinem ad videndum, quam bona esset vita
416 a illa, secundum hoc quod ignoranter facium est, sed quasi scienter fieret, quod nec umquam fecit aliquis nec facere potuit.

B. — Rationabiliter interemptores Christi ad veniam peccati sui pertingere potuisse monstrasti.

a. I Cor. 2, 8.

1. Sur les « raisons » qui viennent d'être présentées, voir les textes d'Augustin ol do Léon le Grand signalés par Schmitt *(ad loc).*

Chapitre XV

Comment cette même mort détruit même les péchés de ceux Qui le font mourir

Boson. — Mais précisément une nouvelle question se pose à mes yeux : si l'acte qui le fait mourir comporte autant dc malice que sa vie comporte de bien, comment sa mort peut-elle prévaloir sur les péchés de ceux qui l'ont fait mourir, et les détruire? Ou bien si elle détruit le péché de tel d'entre eux, comment peut-elle détruire quelque péché chez d'autres hommes encore? Nous croyons en effet que beaucoup d'entre eux sont parvenus au salut et que, parmi les autres, une foule sans nombre y parvient.

Anselme. — Cette question trouve sa solution dans le mot de l'Apôtre : « S'ils l'avaient connu, ils n'auraient jamais crucifié le Seigneur de la gloire. » Il y a en effet une telle différence entre le péché commis avec une pleine connaissance et celui qu'on commet par ignorance, qu'un mal, qu'on ne pourrait jamais commettre en raison dc son extrême gravité, si on la connaissait, devient pardonnable du fait qu'on l'a commis sans la connaître. Car faire mourir Dieu, personne, jamais, sciemment du moins, ne pourrait le vouloir, et c'est pourquoi ceux qui l'ont tué sans le savoir ne sont pas tombés dans ce péché infini auquel nul autre péché n'est comparable. Aussi bien, quand il s'est agi de voir quel bien représentait la vie de cet homme, n'avons-nous pas envisagé la grandeur de ce péché en fonction dc l'ignorance avec laquelle en fait il a été commis, mais comme s'il était commis on pleine connaissance : ce qui n'a jamais été ni pu être le cas de personne.

B. — Tu as démontré par la voie dc la raison que ceux qui ont fait mourir le Christ ont pu parvenir au pardon de leur péché1.

A. — Quid jam quaeris amplius? Eccc vides quomodo rationabilis necessitas ostendat ex hominibus perficiendam
8.116 esse supernam civitatem, ncc hoc posse heri nisi per remissionem peccatorum, quam homo nullus habere potest nisi per hominem, qui idem ipse sit Deus atque morte sua homines peccatores Deo reconciliet. Aperte igitur invenimus Christum, quem Deum ct hominem confitemur ct mortuum propter nos. Hoc autem absque omni dubietate cognito : cuncta quae ipse dicit certa esse, quoniam Deus
416 B mentiri nequit, et sapienter esse facta quae fecit, dubitandum non est, quamvis non eorum ratio intcliigatur a nobis.

B. — Verum est quod dicis, nec aliquatenus quod dixit esse verum, aut quod fecit rationabiliter esse facium dubito. Sed hoc postulo ut, quod quasi non debere aut non posse fieri videtur infidelibus in fide Christiana, hoc mihi qua ratione fieri debeat aut possit aperias ; non ut me in fide confirmes, sed ut confirmatum veritatis ipsius intellectu laetifices.

Capitulum XVI

Qualiter Deus de massa peccatrice assumpsit hominem sine peccato; et de salvatione Adae et Evae

Boso. — Quapropter sicut eorum quae supra dicta sunt, rationem aperuisti, sic peto ut eorum quae sum
416 C adhuc quaesiturus, rationem ostendas. Primum scilicet qualiter de massa peccatrice, id est de humano genere, quod totum infectum erat peccato, hominem sine peccato

1. Cf. *CDU* II, 22.

2. Boson semble ici se désolidariser, dans une certaine mesure, de l'intldèle ; il semble prêt à accepter des « raisons · que l'inlîdèle n'accepterait pas. Cf. *Commendatio* cl *CDH,* 1, début.

3. Cette expression d'Augustin est apparue déjà en *CDH* I, 5 (52, 17 = 365 C). Cf. *De conceptu virginali cl de originali peccato,}*

A. — Quelle question peux-tu poser encore? Tu viens de constater en quel sens une nécessité rationnelle montre que la cité d'en-haut doit être complétée avec des hommes, et que ce n'est chose possible que par la rémission des péchés ; cette rémission, personne ne peut l'obtenir si ce n'est par un homme qui s'identifie à Dieu dans sa personne, ct qui, par sa mort, réconcilie les hommes pécheurs avec Dieu. Il est donc évident que nous avons découvert le Christ dont notre foi reconnaît qu'il est Dieu ct homme, et qu'il est mort pour nous. Or, parvenus à ccttc connaissance absolument sûre, nous ne devons pas douter que tout ce qu'il dit soit certain, puisque Dieu ne peut pas mentir, ni qu'il ait fait avec sagesse ce qu'il a fait, meme si nous n'en percevons pas les raisons1.

B. — Ce que tu dis est vrai, ct je ne doute absolument pas de ses paroles ni du caractère rationnel de ses actes. Mais j'ai un désir à t'exprimer : ces réalités de la foi chrétienne qui n'apparaissent aux incroyants ni comme nécessaires ni comme possibles, montre-m'en, à moi, la nécessité ou la possibilité rationnelles, non pour m'affermir dans la foi, mais pour me donner la joie, dans ma fermeté dc croyant, de comprendre la vérité en elle-même2.

Chapitre XVI

De quelle manière Dieu a pris de la masse des pécheurs un homme sans péché ; et du salut d'Adam et Èvo

Boson. — Aussi, comme tu as bien voulu me révéler les raisons des sujets que nous venons d'examiner, te demanderai-je pareillement de me montrer les raisons des sujets sur lesquels je désirerais encore t'interroger. Et d'abord, comment de la masse pécheresse3, c'est-à-dire du genre humain totalement corrompu par le péché,

début (Schmitt, II, 139, 7 *PL* 158, 431 C) ct XV (157, 1-13 – 448 C-449 A).

quasi azimum dc fermentato Deus assumpsit. Nam licet ipsa hominis ejusdem conceptio munda sit et absque carnalis delectationis peccato, Virgo tamen ipsa unde assumptus est, « in iniquitatibus » concepta est, et « in peccatis concepit ʊ eam «mater·» ejus·, et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, « in quo omnes peccaverunt » b.

S. 117 Anselmus. Postquam constat hominem illum Deum et peccatorum esse reconciliatorem, dubium non est
417 a eum omnino sine peccato esse. Hoc autem esse non valet, nisi absque peccato de massa peccatrice sit assumptus. Qua vero ratione sapientia Dei hoc fecit, si non possumus intelligere, non debemus mirari, sed cum veneratione tolerare aliquid esse in secretis tantae rei quod ignoremus. Quippe mirabilius Deus restauravit humanam naturam quam instauravit. Aequaliter enim utrumque Deo facile est ; sed homo antequam esset non peccavit, ut fieri non deberet ; postquam vero factus est, peccando meruit ut, quod et ad quod factus crat, perderet, quamvis non perdiderit omnino quod factus crat, ut esset qui puniretur aut cui Deus misereretur. Neutrum enim horum fieri posset, si in nihilum redactus esset. Tanto ergo mirabilius
417 B Deus illum restituit quam instituit, quanto hoc de peccatore contra meritum, illud non de peccatore nec contra meritum fecit. Quantum etiam est Deum et hominem sic in unum convenire, ut servata integritate utriusque naturae idem sit homo qui Deus? Quis ergo praesumat

a. Cf. l's. 51 (50), 7 b. Rom. 5, 12.

1. Cf. *De conccpht uirg. et de orig. peccato,* XXI (Schmitt, II, 161, 3-4 = *PL* 158, 452 C).

2. A la suile d'Augustin encore, Anselme nie le privilège de l'immaculée conception de la Vierge (textes d'Aug. dans Schmitt, *ad toc.).*

3. Cf. *Commendatio* el *CDH* 1, 2.

4. Cf. Offertoire de la messe romaine: « Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti ».

Dieu a-t-il pu tirer un homme sans péché, comme un pain azyme d'une pâte fermentée[1]. Car, bien qu'en elle-même la conception dc cet homme soit pure et exempte du péché qui s'attache au plaisir dc la chair, la Vierge dont il a été assumé, a cependant été conçue elle-même udans l'injustice», sa «mère l'a conçue dans le péché», et elle est née avec le péché originel, puisqu'elle aussi a péché en Adam « en qui tous ont péché[2] ».

Anselme. — Du moment que nous avons établi que cet homme est Dieu et qu'il réconcilie les pécheurs, il n'est pas douteux qu'il est absolument sans péché. Or cela n'est possible que s'il a été pris sans péché de la masse pécheresse. Quant à la raison pour laquelle la divine sagesse a procédé de cette manière, si nous ne pouvons pas la comprendre, nous ne devons pas en être choqués, mais admettre avec respect qu'un si grand mystère comporte quelque raison cachée que nous ne saurions connaître[3]. En vérité Dieu a restauré la nature humaine de manière plus admirable qu'il ne l'a créée[4]. L'une et l'autre tâche sans doute est également facile à Dieu ; mais, avant son existence, l'homme n'a pas commis le péché qui aurait dû empêcher sa création ; après sa création, au contraire, il a mérité, en péchant, de perdre ce que la création l'avait fait et ce pour quoi elle l'avait fait, bien qu'il n'ait pas complètement perdu ce que sa propre création l'avait fait, pour devenir celui qui subirait le châtiment ou celui à qui Dieu ferait miséricorde : deux choses impossibles s'il avait été réduit au néant. Dans la réhabilitation de l'homme, Dieu a donc agi dc manière d'autant plus admirable par rapport à sa création, qu'il a réhabilité un pécheur contrairement à ce que (ce pécheur avait réellement) mérité, alors que sa création ne concernait pas un pécheur et ne s'opposait pas à ce qu'il aurait pu mériter. De plus, quelle grandeur représente cette union de Dieu et de l'homme qui, en préservant l'intégrité de l'une et l'autre nature, fait que

vel cogitare quod humanus intellectus valeat penetrare, quam sapienter, quam mirabiliter tam inscrutabile opus factum sit ?

B. — Assentior quia nullus homo potest in hac vita tantum secretum penitus aperire, nec peto ut facias quod nullus homo facere potest, sed tantum quantum potes. Plus enim persuadebis altiores in hac re rationes latere, si aliquam te videre monstraveris, quam si te nullam in ca rationem intelligere nihil dicendo probaveris.

417 c A. — Video me ab importunitate tua non posse liberari. Sed si aliquatenus potero quod postulas ostendere, gratias
8.118 agamus Deo. Si vero non potero, sufficiant ea quae supra probata sunt. Cum enim constat Deum hominem fieri oportere, dubium non est sapientiam et potentiam illi non deesse, ut hoc sine peccato fiat.

B. — Sic libenter accipio.

A. — Oportuit utique ut illa redemptio quam Christus fecit, prodesset non solum illis qui eo tempore fuerunt, sed etiam aliis. Sit enim rex aliquis, cui totus populus suae cujusdam civitatis sic peccavit, excepto uno solo, qui tamen de illorum est genere, ut nullus eorum facere possit unde mortis damnationem evadat. Ille autem qui solus est innocens, tantam apud regem habet gratiam ut possit, et tantam dilectionem erga reos ut velit omnes qui
417 D suo credent consilio reconciliare quodam servitio valde

1. *CDH* II, 6.

2. Nous retrouvons l'idée fondamentale que notre ignorance des raisons du *comment (quomodo)* d'une vérité nécessaire, ne doit pas nous faire douter de la nécessité de cette vérité, surtout si cette vérité a déjà été établie par de solides raisons. Voir, par ex., ci-dessus *CDH* II, 15 (116, 4-7 = 416 A-B) ; cf. p. 345, n. 1.

l'homme est personnellement identique à Dieu ! Qui donc oserait seulement penser que l'intelligence humaine soit capable de percevoir quelle admirable sagesse a pu commander une œuvre si impénétrable?

B. — Je conviens que nul ne peut, dans cette vie, révéler parfaitement un si grand mystère, et je ne te demande pas de faire ce que personne ne peut faire, mais seulement ce qui t'est possible. Car tu me persuaderas mieux que ce mystère cache des raisons plus profondes en me montrant que tu en perçois quelqu'une, plutôt qu'en faisant la preuve, par ton silence, que ton intelligence n'y en découvre aucune.

A. — Je vois que tes exigences vont avoir raison de moi. Toutefois si je parviens dans quelque mesure à t'apporter les preuves que tu réclames, rendons-en grâces à Dieu. Si, au contraire, je n'y parviens pas, tu devras te contenter des démonstrations que nous avons déjà données. Quand on a établi en effet qu'il est nécessaire que Dieu devienne homme*, on ne saurait douter qu'il ne lui manquera ni la sagesse ni la puissance qui lui permettront de le devenir sans péché2.

B. — Je l'admets volontiers.

A. — 11 fallait de toute façon que cette rédemption, opérée par le Christ, fût profitable non seulement aux hommes qui vivaient de son temps, mais aussi aux autres. Prenons en effet l'exemple d'un roi, envers qui tous les habitants de l'une de ses villes, à l'exception d'un seul, qui est pourtant de leur race, sc sont rendus coupables au point qu'aucun d'eux ne saurait rien faire qui lui permette d'échapper à la condamnation à mort. Mais celui qui, seul, est innocent, possède assez de crédit auprès du roi pour *pouvoir,* et assez d'amour envers les coupables pour *vouloir* réconcilier avec le roi tous ceux qui lui feront confiance, moyennant un service qui doit être extrêmement agréable au roi lui-même, et que cet homme

ipsi regi placituro, quod facturus est die secundum voluntatem regis statuto. Et quoniam non omnes possunt
418 A qui reconciliandi sunt ad diem illam convenire, concedit rex propter magnitudinem illius servitii, ut quicumque ve! ante vel post diem illam confessi fuerint se velle per illud opus quod ea die fiet, veniam impetrare et ad pactum ibi constitutum accedere, ab omni culpa sint absoluti praeterita ; ct si contigerit ut post hanc veniam iterum peccent, si digne satisfacere et corrigi deinceps voluerint, per ejusdem pacti efficaciam iterum veniam recipiant. Sic tamen ut nullus palatium ejus ingrediatur, donec factum sit hoc unde culpae relaxantur. Secundum hanc similitudinem, quoniam non potuerunt omnes homines qui salvandi erant praesentes esse, quando redemptionem illam Christus fecit, tanta fuit vis in ejus morte, ut etiam
418 B in absentes vel loco vel tempore ejus protendatur effectus. Quod autem non solis praesentibus prodesse debeat hinc facile cognoscitur, quia non tot praesentes ejus morti esse potuerunt, quot ad supernae civitatis constructionem necessarii sunt, etiam si omnes qui ejusdem mortis tempore
S. 119 ubicumque erant, ad illam redemptionem admitterentur. Plures enim sunt daemones, quam de quibus restaurandus est numerus eorum, ea dic viverent homines.

Nec credendum est, ex quo factus est homo, ullum tempus fuisse quo mundus iste cum creaturis quae factae sunt ad usus hominum, sic vacuus fuisset, ut nullus esset in illo ex humano genere ad hoc pertinens, propter quod factus est homo. Videtur enim inconveniens quod Deus vel uno momento permiserit humanum genus et ea quae

innocent doit acquitter au jour fixe conformément à la volonté du roi. Et comme ceux qui veulent être réconciliés ne peuvent pas tous se rassembler ce jour-là, le roi, eu égard à la grandeur du service qu'il reçoit, accorde que tous ceux qui, soit avant, soit apres, auront proclamé qu'ils veulent obtenir le pardon en vertu de cette action qui sera accomplie ce jour-là, et adhérer à l'accord qui y sera établi, soient absous de toute faute passée ; et que, s'il leur est arrivé, après ce pardon, de pécher de nouveau, ils reçoivent un nouveau pardon par la vertu de ce meme accord, à la condition qu'ils veuillent encore satisfaire dignement et se corriger. Mais personne ne doit entrer dans son palais sans qu'ait été accomplie la démarche qui doit le délivrer de ses fautes. Selon cette parabole, étant donné que tous les hommes qui devaient être sauvés n'ont pas pu être là au moment où le Christ a opéré leur rédemption, si grande a été la puissance de sa mort que son efficacité s'étend même à ceux que leur condition dans le lieu ou dans le temps a contraints à l'absence. Or que cette mort ne doive pas profiter seulement à ceux qui y assistaient, on le conclut facilement de ce fait qu'il n'a pas pu y avoir autant d'hommes à assister à sa mort qu'il n'en faut pour l'édification de la cité d'en-haut, même en supposant que tous ceux qui, où qu'ils fussent, vivaient au moment de sa mort, pussent être admis à cette rédemption. Car les démons, que les hommes doivent remplacer nombre pour nombre (dans la cité céleste), sont plus nombreux que les hommes vivants de ce jour-là.

Et on ne doit pas croire que, depuis la création de l'homme, il y ait eu quelque espace de temps où notre monde, avec cc que la création a fait pour l'usage des hommes, ait été vide au point de ne compter personne, dans le genre humain, à parvenir à ce pour quoi l'homme a été créé. Il semble inconvenant, en effet, que Dieu ait pu permettre, même un seul instant, que le genre humain et ce qu'il a créé pour l'usage de ceux parmi

418 C fecit propter usum corum, de quibus superna civitas perficienda est, quasi frustra exstitisse. Nam aliquatenus in vanum esse viderentur, quamdiu non ad hoc propter quod maxime facta essent, viderentur subsistere.

B. — Congruenti ratione et cui nihil repugnare videtur, monstras nullum umquam fuisse tempus, ex quo factus est homo, absque aliquo qui ad eam pertineret, sine qua vane factus esset omnis homo, reconciliationem. Quod non solum conveniens sed etiam necessarium esse possumus concludere. Si enim convenientius et rationabilius est hoc, quam aliquando nullum fuisse, de quo intentio Dei qua hominem fecit perficeretur, nec est aliquid quod huic obviet rationi, ncccssc est semper aliquem ad praedictam
418 D reconciliationem pertinentem fuisse. Unde Adam et Eva ad illam pertinuisse redemptionem dubitandum non est, quamvis hoc auctoritas divina aperte non pronuntiet.

A. — Incredibile quoque videtur, quando Deus illos
419 a fecit ct proposuit immutabiliter facere de illis omnes homines, quos ad caelestem civitatem assumpturus erat, quod illos duos ab hoc excluserit proposito.

B. — Immo illos maxime ad hoc fecisse credi debet, ut essent de illis propter quos facti sunt.

A. — Bene consideras. Nulla tamen anima ante mortem Christi paradisum caelestem ingredi potuit, sicut supra dixi dc regis palatio.

B. — Sic tenemus.

1. Bosun reprend ici l'opposition *convenance — nécessite,* à laquelle il a recouru en *CDH* 1, 3.

2. Distinction très nette entre le donné de foi expressément révélé dans l'Écriture, et les conclusions · rationnelles ct nécessaires » en matière de foi.

lesquels la cité d'en-haut trouvera les élus qui doivent la parfaire, aient pour ainsi dire existé en vain. Et il semblerait bien que d'une certaine manière leur existence fût vaine aussi longtemps qu'ils sembleraient ne pas subsister pour ce en vue de quoi ils avaient surtout été créés.

B. — Tu démontres par un raisonnement approprié et à quoi rien ne paraît s'opposer, qu'il n'a jamais existé de temps, depuis la création de l'homme, où il ne se trouvât personne à parvenir à cette réconciliation sans laquelle l'humanité tout entière aurait été créée en vain. Nous pouvons même conclure qu'il ne s'agit pas là seulement d'une raison de convenance, mais bien d'une nécessité[1]. Car si une telle éventualité est plus convenable et plus rationnelle que de (supposer) un temps où il n'aurait existé personne en qui fût réalisée l'intention avec laquelle Dieu a créé l'homme, et si rien ne s'oppose à la raison que nous en donnons, il est nécessaire qu'il y ait toujours eu quelqu'un qui ait obtenu la réconciliation dont nous venons de parler. Par suite on ne doit pas douter qu'Adam et Ève aient obtenu cette rédemption, bien que l'autorité divine ne le dise pas d'une manière expresse[2].

Λ. — Il semble incroyable, en outre, alors que Dieu les a créés et a décidé de manière immuable de faire naître d'eux tous les hommes qu'il s'était proposé de faire entrer dans la cité céleste, qu'il ait exclu ce (premier) couple de son dessein.

B. Bien plus, on doit croire qu'il les a surtout créés pour être du nombre de ceux à cause desquels ils ont été créés.

A. — C'est bien pensé. Nulle âme toutefois n'a pu, avant la mort du Christ, entrer dans le paradis céleste, comme je l'ai déjà dit en parlant du palais du roi.

B. — C'est bien ce que nous croyons.

A. — Virgo autcm ilia de qua homo ille assumptus est, de quo loquimur, fuit de illis qui ante nativitatem ejus per eum mundati sunt a peccatis, et in ejus ipsa munditia de illa assumptus est.

B. — Placeret mihi multum quod dicis, nisi cum ipse debeat a se ipso habere munditiam a peccato, videretur eam habere a matre, et non per se mundus esse, sed per illam.

419 D A. — Non ita est ; sed quoniam matris munditia per quam mundus est, non fuit nisi ab illo, ipse quoque per se ipsum et a se mundus fuit.

8. 120 B. — Bene est de hoc.

Verum adhuc aliud mihi videtur quaerendum. Diximus eniin supra quia non necessitate moriturus erat, et nunc videmus quia mater ejus per ejus mortem futuram munda fuit, quod nisi illa fuisset, ipse de illa esse non potuisset. Quomodo ergo non necessitate mortuus est, qui non, nisi quia moriturus erat, potuit esse? Nam si moriturus non esset, Virgo de qua assumptus est munda non fuisset,
419 C quoniam hoc nequaquam valuit esse nisi veram ejus mortem credendo, nec ille de illa potuit aliter assumi. Quare si non mortuus est ex necessitate, postquam assumptus est de Virgine, potuit non esse de Virgine assumptus, postquam est assumptus ; quod non est possibile.

A. — Si bene quae supra dicta sunt considérasses, hanc quaestionem in illis, ut puto, solutam intellexisses.

B. — Non video quomodo.

A. — Nonne quando quaesivimus utrum ille mentiri

1. *CDH* II, 5, 10 et 11 ; cf. les objections et les réponses de *CDH* I 8, 9 et 10.

A. — Quant à cette Vierge dont a été pris l'homme dont nous parlons, clic fut de ceux qui, avant sa naissance, ont été lavés par lui de leurs péchés, et c'est quand elle fut pure elle-mémc, qu'il a été pris de la Vierge.

B. — **J**'aimerais beaucoup ton explication, si elle ne semblait pas laisser entendre que cet homme qui doit tenir de lui-même sa pureté à l'égard du péché, la tient de sa mère, et qu'il n'est pas pur par lui-même mais par elle.

A. — Il n'en est pas ainsi ; mais, du moment que la pureté de sa mère qui lui permet d'être pur n'a pas d'autre origine que lui, lui-même aussi a reçu sa pureté par lui-même et de lui-même.

B. — Je suis satisfait sur ce point.

Mais un autre point me semble devoir prolonger encore notre recherche. Nous avons déjà dit que (le Christ) ne devait pas mourir sous la contrainte d'une nécessité[1] ; or, nous venons de constater que sa mère a été pure en raison de sa mort à venir, et si cette mort n'était pas intervenue, lui-même n'aurait pas pu naître de la Vierge. Comment donc pouvons-nous dire qu'il n'est pas mort nécessairement, lui qui n'a pu exister que pour cette raison qu'il devait mourir? Car s'il n'avait pas dû mourir, la Vierge dont il a été pris n'aurait pas été pure, puisque cela n'a pu se faire que parce qu'elle croyait à la vérité de sa mort, et qu'autrement lui-même ne pouvait pas être pris de la Vierge. C'est pourquoi, s'il n'est pas mort par nécessité, après avoir été pris de la Vierge, il aurait pu ne pas être pris de la Vierge, après l'avoir été en fait : ce qui est impossible.

A. — Si tu avais bien réfléchi à ce que nous avons déjà dit, tu y aurais trouvé, je pense, la solution de ta question.

B. — Je ne vois pas comment.

A. — En recherchant si cet homme a pu mentir,

potuerit, monstravimus in mentiendo duas esse potestates, unam videlicet volendi mentiri, alteram mentiendi ; et quoniam cum mentiendi potestatem haberet, hoc a se ipso habuit ut non posset velle mentiri, idcirco de sua justitia qua veritatem servavit eum laudandum esse?

C. — Ita est.

419 D 420 A A. — Similiter est in servando vitam potestas volendi servare et potestas servandi. Cum ergo quaeritur utrum idem Dcus-homo potuerit servare vitam suam, utnumquam moreretur, dubitandum non est quia semper habuit potestatem servandi, quamvis nequiverit velle servare ut numquam moreretur ; et quoniam hoc a se ipso habuit, ut scilicet velle non posset, non necessitate sed libera potestate animam suam posuit.

B. — Non omnino similes fuerunt in illo istae potestates, mentiendi videlicet et servandi vitam. Ibi enim sequitur quia, si vellet, posset mentiri ; hic vero videtur quia, si non mori vellet, non magis hoc posset, quam posset non esse quod erat. Nam ad hoc erat homo ut moreretur, et propter hujus futurae mortis fidem de Virgine potuit assumi, sicut supra dixisti.

S. 121 A. — Quemadmodum putas illum non potuisse non mori aut necessitate mortuum esse, quia non potuit non esse quod erat, ita potes asserere illum non potuisse velle non mori aut necessitate mori voluisse, quoniam quod erat non esse non potuit. Non enim magis ipse factus est homo ad hoc ut moreretur, quam ut vellet mori. Quapropter sicut non debes dicere quia non potuit velle

1. *CDU* II, 10.

n'avons-nous pas démontré qu'il existe, à propos du mensonge, deux pouvoirs : l'un qui consiste à vouloir mentir, et l'autre, à mentir ; et n'avons-nous pas démontré que cet homme devait être loué de sa propre justice qui l'a fait respecter la vérité, puisque, alors qu'il avait le pouvoir de mentir, il s'est librement donné lui-même de ne pas pouvoir vouloir mentir1?

B. — C'est cela.

A. — Il *y* a, pareillement, dans le fait de conserver sa vie, le pouvoir de vouloir la conserver et le pouvoir de la conserver. Quand donc on pose la question de savoir si ce même homme-Dieu a pu conserver sa vie et ne jamais mourir, on ne doit pas douter qu'il ait toujours eu le pouvoir de la conserver, bien qu'il n'ait pas pu vouloir la conserver et ne jamais mourir ; et puisque c'est de lui-même qu'il tient cette impossibilité de le vouloir, ce n'est pas sous la contrainte de la nécessité, mais par la puissance de sa liberté qu'il a donné son âme.

B. — La ressemblance n'est pas absolument parfaite entre ses deux pouvoirs : celui de mentir et celui de conserver sa vie. Dans le premier cas, il est clair que, s'il le voulait, il pourrait mentir; mais dans le second, il semble que, s'il ne voulait pas mourir, il ne le pourrait pas plus qu'il ne pourrait ne pas être ce qu'il était. Car c'est bien pour mourir qu'il était homme, et c'est à cause de la foi qu'avait eue la Vierge en cette mort future, qu'il a pu être pris de la Vierge, comme tu l'as déjà dit.

A. — De même que Lu penses qu'il n'a pas pu ne pas mourir ou qu'il est mort par nécessité, parce qu'il n'a pas pu ne pas être ce qu'il était, de même tu peux affirmer qu'il n'a pas pu vouloir ne pas mourir ou qu'il a voulu mourir par nécessité, puisqu'il n'a pas pu ne pas être ce qu'il était. Car il ne s'est pas fait homme pour mourir plutôt que pour vouloir mourir. C'est pourquoi, de même que tu ne dois pas dire qu'il n'a pas pu vouloir ne pas mourir ou

non mori aut necessitate voluit mori, sic non est dicendum quia non potuit non mori aut necessitate mortuus est.

B. — Immo quoniam eidem subjacent rationi, scilicet et mori et velle mori, utrumque videtur in illo necessitate fuisse.

A. — Quis se sponte voluit hominem facere, ut eadem immutabili voluntate moreretur, et per hujus fidem certitudinis Virgo munda fieret, de qua homo ille assumeretur?

420 C B. — Deus, Filius Dei.

A. — Nonne supra monstratum est quia Dei voluntas nulla cogitur necessitate, sed ipsa se spontanea sua servat immutabilitate, quando aliquid dicitur necessitate facere?

B. - Vere monstratum est. Sed videmus econtra quia, quod Deus immutabiliter vult, non potest non esse, sed ncccsse est esse. Quapropter si Deus voluit, ut homo ille moreretur, non potuit non mori.

A. — Ex eo quia Filius Dei assumpsit hominem ea voluntate ut moreretur, probas eundem hominem non potuisse non mori.

B. — Ita intelligo.

A. — An non similiter apparuit ex iis quae dicta sunt, Filium Dei et assumptum hominem unam esse personam, ut idem sit Deus et homo, Filius Dei et filius Virginis.

B. – Sic est.

420 D A. – Idem igitur homo sua voluntate non potuit non mori et mortuus est.

1. *CDU* I ,8, 9 et 10 ; II, 5, 10 et 11.
2. *CDU* 11, 7.

qu'il a voulu mourir par nécessité, pareillement on ne doit pas dire qu'il n'a pas pu ne pas mourir ou qu'il est mort par nécessité.

B. — Au contraire, puisque les deux choses relèvent de la même raison, je veux dire mourir et vouloir mourir, l'une et l'autre semble lui avoir été imposée par la contrainte de la nécessité.

A. — Qui est-ce qui a voulu librement devenir homme pour mourir avec la même volonté immuable et rendre pure, moyennant sa foi en la certitude de cette mort, la Vierge dont cet homme devait être pris?

B. — Dieu, le Fils de Dieu.

A. — N'avons-nous pas déjà démontré que la volonté de Dieu ne subit la contrainte d'aucune nécessité, mais se garde elle-même dans sa libre immutabilité, quand on dit qu'elle accomplit une chose par nécessité1?

B. — Nous l'avons bien démontre en effet. Mais nous voyons, en revanche, que ce que Dieu veut de manière immuable ne peut pas ne pas être, mais doit être nécessairement. C'est pourquoi si Dieu a voulu la mort de cet homme, il n'a pas pu ne pas mourir.

A. — Du fait que le Fils de Dieu a précisément assumé un homme avec la volonté de mourir, tu tires la preuve que ce même homme n'a pas pu ne pas mourir.

B. — C'est ainsi que je l'entends.

A. Nos raisonnements précédents n'ont-ils pas également fait apparaître que le Fils de Dieu et l'homme assumé constituent une seule personne, en sorte que le même sujet est Dieu et homme, Fils de Dieu et fils de la Vierge2?

B. — C'est vrai.

A. — C'est donc bien en vertu de sa propre volonté que ce même homme n'a pas pu ne pas mourir et est mort en effet.

B. — Negare nequeo.

421 A A. — Quoniam ergo voluntas Dei nulla necessitate facit aliquid, sed sua potestate, et voluntas illius fuit voluntas Dei, nulla necessitate mortuus est, sed sola sua potestate.

B. — Argumentationibus tuis obviare nequeo. Nam nec propositiones quas praemittis, nec consequentias quas infers, ullatenus infirmare valeo.

S. 122 Sed tamen hoc mihi semper occurrit quod dixi, quia si vellet non mori, non magis hoc posset, quam non esse quod erat. Vero namque moriturus erat, quoniam si vere non fuisset moriturus, non fuisset vera fides futurae mortis ejus, per quam et illa Virgo de qua natus est, et multi alii mundati sunt a peccato. Nam si vera non fuisset, nihil prodesse potuisset. Quapropter si potuit non mori, potuit facere non esse verum quod verum erat.

A. Quare verum erat, antequam moreretur, quia
421 B moriturus erat?

B. — Quoniam hoc ipse sponte voluit et immutabili voluntate.

A. — Si ergo, sicut dicis, idcirco non potuit non mori, quia vere moriturus erat, et ideo vere erat moriturus, quia hoc ipse sponte et immutabiliter voluit : sequitur illum non ob aliud non potuisse non mori, nisi quia immutabili voluntate voluit mori.

B. — Ita est. Sed quaecumque fuerit causa, verum est tamen quia non potuit non mori et necesse fuit illum mori.

1. Pour cetto présentation de la volonté humaine du Christ, voir *Introd.,* p. 154-158.

B. — Je ne puis le nier.

A. · Puis donc que la volonté de Dieu ne fait rien sous la contrainte de quelque nécessité que ce soit, mais bien en vertu de sa propre puissance, et puisque la volonté de cet homme a été la volonté d'un Dieu, aucune espèce de nécessité ne lui a imposé de mourir, mais bien sa seule puissance1.

B. — Je ne puis rien objecter à ton raisonnement, car je n'arrive à trouver de point faible ni dans les prémisses que tu poses ni dans les conclusions que tu en tires.

Cependant il me revient toujours à l'esprit l'objection que je t'ai déjà faite : s'il voulait ne pas mourir, la chose ne lui serait pas plus possible que de ne pas être ce qu'il était. Car il devait vraiment mourir, puisque, s'il n'avait pas dû vraiment mourir, elle n'eût pas été vraie la foi qui avait pour objet sa mort future et par laquelle cette Vierge dont il est né, ct bien d'autres ont été lavés du péché. Car, si elle n'avait pas été vraie, elle n'aurait pu servir à rien. C'est pourquoi s'il a pu ne pas mourir, il a pu faire que ne soit pas vrai ce qui était vrai.

A. — Pour quelle raison était-il vrai, avant sa mort, qu'il devait mourir?

B. — Parce qu'il l'a voulu lui-même librement ct d'une volonté immuable.

A. — Si donc, comme tu le dis, il n'a pas pu ne pas mourir, pour la raison qu'il devait mourir vraiment, et s'il devait mourir vraiment pour la raison qu'il l'a voulu lui-même librement et de manière immuable, il s'ensuit qu'il n'y a pas d'autre raison au fait qu'il n'a pas pu ne pas mourir, si ce n'est l'immutabilité de la volonté avec laquelle il a voulu mourir.

B. — C'est cela. Mais, quelle qu'en ait été la cause, il reste vrai cependant qu'il n'a pas pu ne pas mourir et que sa mort a été nécessaire.

A. — Nimis hacrcs in nihilo, et ut dici solet, quaeris nodum in scirpo.

B. — An es oblitus quid excusationibus tuis objecerim in hujus disputationis nostrae principio, quia videlicet quod postulabam non faceres doctis, sed mihi et hoc ipsum mecum petentibus? Sustine igitur ut pro tarditate
121 C et hebetudine nostri quaeram ingenii, quatenus mihi et illis etiam in puerilibus quaestionibus, sicut incepisti, satisfacias.

Capitulum XVII

Quod in Deo non sit necessitas vel impossibilitas ; et quod sit necessitas cogens et necessitas non cogens

Anselmus. — Jam diximus quia Deus improprie dicitur aliquid non posse, aut necessitate facere. Omnis quippe necessitas ct impossibilitas ejus subjacet voluntati ; illius autem voluntas nulli subditur necessitati aut impossibilitati. Nihil enim est necessarium aut impossibile, nisi quia ipse ita vult ; ipsum vero aut velle aut nolle aliquid propter necessitatem aut impossibilitatem, alienum
21 D est a veritate. Quare quoniam omnia quae vult, et non
. 123 nisi quae vult facit : sicut nulla necessitas sive impossi-

1. Proverbe très ancien que l'on trouve déjà dans Ennius : «quaerunt in scirpo, soliti quod dicere, nodum « *(Saturarum fragmenta,* 46) ; chez Plaute : « in scirpo nodum quaeris » *(Menaechmi,* 247); chez Téhencb : «nodum in scirpo quaeris· *(Andria,* 941). Sa signification peut être rapprochée de celle de notre expression populaire : « chercher midi à quatorze heures ».

2. Sur le sens et la portée de cette requête, voir *Jnlrod.,* p. 88.

3. *CDU* II, 5 (100, 22-26 — 403 C). Les développements du présent chapitre reprennent aussi des thèmes que la première partie du traité a proposés en réponse aux objections des « infidèles » concernant la condition du Christ *(CDU* 1, 8, 9 et 10, par ex.). On

A. — Tu t'attaches trop à des riens, et, comme dit le proverbe, tu cherches des nœuds dans un jonc[1].

B. — As-tu oublié ce que j'ai fait valoir pour surmonter tes scrupules au début de notre discussion? Je t'ai demandé des éclaircissements non pour les doctes, mais pour moi et pour ceux qui, avec moi, t'adressaient la même requête[2]. Accepte donc que mes questions reflètent la lenteur et la lourdeur de nos intelligences jusqu'au moment où, même pour des questions puériles, tu auras proposé, comme tu l'as fait jusqu'ici, des solutions qui nous satisfassent, eux et moi.

Chapitre XVII

Qu'il n'y a pas en Dieu de nécessité ou d'impossibilité; et qu'il existe une nécessité contraignante et une nécessité non contraignante

Anselme. — Nous l'avons déjà dit[3], c'est de manière impropre qu'on affirme que Dieu ne peut pas faire quelque chose ou le fait nécessairement. Car toute nécessité et toute impossibilité est soumise à sa volonté ; sa volonté, au contraire, n'est soumise à aucune espèce de nécessité ou d'impossibilité. Rien, en effet, n'est nécessaire ou impossible, si ce n'est parce qu'il le veut ainsi lui-même ; mais dire que lui-même veut ou ne veut pas une chose en vertu d'une nécessite ou d'une impossibilité est contraire à la vérité. Aussi, du moment qu'il fait tout ce qu'il veut et seulement ce qu'il veut, aucune espèce de nécessite ou d'impossibilité ne précède-t-elle sa volonté

trouvera des développements analogues dans le *De concordia*. 1, 1-4 (Schmitt, II, 245-253 = *PL* 158, 507 A-513 B), et dans l'ouvrage inachevé récemment découvert et édité par Schmitt, *De polestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate* (cité ci-dessus, p. 215, n. 1).

bilitas praecedit ejus velle aut nolle, ita nec ejus facere aut non facere, quamvis multa velit immutabiliter et
422 A faciat. Et sicut cum Deus facit aliquid, postquam factum est, jam non potest non esse factum, sed semper verum est factum esse ; nec tamen recte dicitur impossibile Deo esse, ut faciat quod praeteritum est non esse praeteritum — nihil enim ibi operatur necessitas non faciendi aut impossibilitas faciendi, sed Dei sola voluntas, qui veritatem semper, quoniam ipse veritas est, immutabilem, sicuti est, vult esse — : ita si proponit se aliquid immutabiliter facturum, quamvis quod proponit, antequam fiat, non possit non esse futurum, non tamen ulla est in eo faciendi necessitas aut non faciendi impossibilitas, quoniam sola in eo operatur voluntas. Quotiens namque dicitur Deus non posse, nulla negatur in illo potestas, sed insuperabilis significatur potentia et fortitudo. Non enim aliud
422 B intelligitur, nisi quia nulla res potest efficere, ut ille agat quod negatur posse.

Nam usitata est hujusmodi multum locutio, ut dicatur res aliqua posse, non quia in illa, sed quoniam in alia re est potestas ; et non posse, non quoniam in illa, sed quia in alia re est impotentia. Dicimus namque : iste homo potest vinci, pro : aliquis potest cum vincere ; et : ille non potest vinci, pro : nullus illum vincere potest. Non enim est potestas posse vinci, sed impotentia ; nec vinci non posse impotentia est, sed potestas. Nec dicimus Deum necessitate facere aliquid, eo quod in illo sit ulla necessitas, sed quoniam est in alio, sicut dixi de impotentia, quando

ou sa non-volonté, pas plus que son action ou son absence d'action, bien qu'il veuille de manière immuable une foule de choses et les accomplisse. Et si Dieu pose un acte, cet acte une fois accompli ne peut plus ne pas avoir été accompli, mais il reste toujours vrai qu'il a été accompli ; et cependant on affirme à tort qu'il est impossible à Dieu de faire que ce qui est passé ne soit pas passé — car ce n'est nullement là l'effet de la nécessité de ne pas agir ou de l'impossibilité d'agir, mais de la seule volonté de Dieu qui, parce qu'il est lui-même vérité, veut que la vérité soit toujours immuable, comme il l'est lui-même —; pareillement, si Dieu se propose de manière immuable de poser un acte, bien qu'avant son exécution, ce projet ne puisse pas ne pas être accompli, il ne comporte cependant pour Dieu aucune nécessité d'agir ni aucune impossibilité dc ne pas agir, puisque sa volonté est seule à agir en lui. Car on a beau dire : Dieu ne peut pas, on ne lui dénie pour autant aucune espèce de pouvoir, mais on affirme le caractère invincible de sa puissance et de sa force. On n'entend rien d'autre que ceci : rien ne peut l'amener à accomplir cc dont on dit qu'il ne peut pas l'accomplir.

Car il est d'un usage très fréquent dc dire qu'une chose a tel pouvoir, non parce que ce pouvoir est en elle, mais parce qu'il est dans une autre chose ; et de dire qu'elle n'a pas tel pouvoir, non pas à cause de sa propre impuissance, mais à cause de l'impuissance d'une autre chose. Ainsi nous disons : cet homme peut être vaincu, au lieu de : quelqu'un peut le vaincre ; et : il ne peut pas être vaincu, au lieu dc : personne ne peut le vaincre. Car pouvoir être vaincu n'est pas un pouvoir, mais une impuissance ; et ne pas pouvoir être vaincu n'est pas une impuissance, mais un pouvoir. Et nous ne disons pas que Dieu fait quelque chose par nécessité, pour la raison qu'il y aurait en lui quelque nécessité, mais parce que cette nécessité est ailleurs qu'en lui, ainsi que je l'ai dit de l'impuissance,

dicitur non posse. Omnis quippe necessitas est aut coactio
422 c aut prohibitio ; quae duae necessitates convertuntur invicem contrarie, sicut neccsse et impossibile. Quidquid namque cogitur esse prohibetur non esse, ct quod cogitur non esse prohibetur esse ; quemadmodum quod necesse est esse impossibile est non esse, et quod necesse est non esse impossibile est esse, et convcrsim. Cum autem dicimus aliquid necesse esse aut non esse in Deo, non intelligitur quod sit in illo necessitas aut cogens aut prohibens, sed significatur quia in omnibus aliis rebus est necessitas prohibens eas facere et cogens non facere contra hoc quod de Deo dicitur. Nam cum dicimus quia necesse est Deum semper verum dicere, et necesse est eum numquam mentiri, non dicitur aliud nisi quia tanta est
S. 124 in illo constantia servandi veritatem, ut neccsse sit nullam rem facere posse, ut verum non dicat aut ut mentiatur.

Quapropter cum dicimus quia homo ille, qui secundum unitatem personae, sicut supra dictum est, idem ipse est
423 a qui Filius Dei, Deus, non potuit non mori, aut velle non mori, postquam de Virgine natus est : non significatur in illo ulla impotentia servandi aut volendi servare vitam suam immortalem, sed immutabilitas voluntatis ejus, qua se sponte fecit ad hoc hominem, ut in eadem voluntate perseverans moreretur, et quia nulla res potuit illam voluntatem mutare. Plus enim esset impotentia quam potentia, si posset velle mentiri aut fallere aut mutare voluntatem, quam prius immutabilem esse voluit. Et si, quemadmodum supra dixi, cum aliquis sponte se proponit facturum bonum aliquod ct eadem voluntate postea perficit quod proposuit, quamvis cogi possit, si nolit

1. Schmitt rapproche justement ce passage de *De casu diaboli,* XIT (êd. Schmitt, I, p. 253, 19-27 – *PL* 158, 342D-343 A) et du *De uerilale,* VIII (Schmitt, I, p. 188, 18-22 = *PL* 158, 477 C).

2. *CDH* II, 7.

3. *CDH* 11, 5.

à propos de l'expression : (Dieu) ne peut pas[1]. En fait, toute nécessité est ou contrainte ou empêchement, cl ces deux formes de nécessité se convertissent entre elles à titre de contraires, comme le nécessaire ct l'impossible. Tout ce qui, en effet, est contraint à être est empêché dc ne pas être, et ce qui est contraint à ne pas être est empêché d'être ; pareillement, s'il est nécessaire qu'une chose existe, il est impossible qu'elle n'existe pas, et s'il est nécessaire qu'une chose n'existe pas, il est impossible qu'elle existe, ct inversement. Or en disant qu'il est nécessaire que telle chose soit ou ne soit pas en Dieu, nous n'entendons pas qu'il y ait en lui une nécessité contraignante ou prohibante, mais nous voulons dire que dans l'ensemble des autres êtres il existe une nécessité les empêchant d'agir ct les contraignant à ne pas agir dans un sens opposé à ce qu'on dit de Dieu. En ailirmant, par exemple, qu'il est nécessaire que Dieu dise toujours la vérité, qu'il est nécessaire qu'il ne mente jamais, on veut seulement dire que sa constance à garder la vérité est si grande qu'il s'ensuit nécessairement que rien ne peut l'amener à ne pas dire la vérité ou à mentir.

Aussi, en affirmant que cet homme qui, en vertu de l'unité de personne, comme nous l'avons déjà dit[2], s'identifie lui-même au Fils dc Dieu, à Dieu, n'a pas pu ne pas mourir ou vouloir ne pas mourir, après être né de la Vierge, on ne lui attribue aucune espèce d'impuissance à conserver ou à vouloir conserver sa vie immortelle, mais bien l'immutabilité de sa volonté, en vertu de laquelle il s'est fait homme en toute liberté, pour mourir en persévérant dans cette même volonté, et (l'on veut dire) que rien n'a pu changer celte volonté. Gar il faudrait plutôt parler d'impuissance que de puissance, s'il pouvait vouloir mentir ou tromper ou changer une volonté qu'il a d'abord voulue immuable. Et si, comme je l'ai déjà dit[3], lorsqu'un homme s'engage librement à accomplir une chose bonne et accomplit ensuite avec la même volonté ce à quoi il s'est engagé, bien qu'il puisse y être contraint dans le cas où il refuserait

promissum solvere, non tamen est dicendus necessitate
423 B facere quod facit, sed ea qua proposuit libera voluntate — non enim necessitate aut impotentia fieri vel non fieri dici debet aliquid, ubi neque necessitas neque impotentia quicquam operantur sed voluntas — ; si, inquam, ita est in homine, multo magis necessitas aut impotentia nequaquam nominandae sunt in Deo, qui nihil nisi quod vult facit, et cujus voluntatem nulla vis cogere aut prohibere valet. Ad hoc enim valuit in Christo diversitas naturarum et unitas personae, ut quod opus erat fieri ad hominum restaurationem, si humana non posset natura, faceret divina, et si divinae minime conveniret, exhiberet humana ; et non alius atque alius sed idem ipse esset, qui utrumque perfecte existons, per humanam solveret quod
423 C illa debebat, et per divinam posset quod expediebat. Denique Virgo, quae per fidem munda facta est ut de illa posset assumi, nequaquam credidit illum moriturum, nisi quia vellet, quemadmodum per prophetam qui de illo dixit : « Oblatus est, quia ipse voluit»·, didicerat. Quapropter
8.125 quoniam vera fuit fides ejus, necesse erat ita futurum esse, sicut credidit. Quod si te iterum perturbat quia dico : necesse erat : memento quia veritas fidei Virginis non fuit causa ut ille sponte moreretur, sed quia hoc futurum erat, vera fuit fides. Quam ob rem si dicitur : necesse erat ut voluntate sola moreretur, quia vera fuit fides sive

a. Is. 53, 7.

1. Toutes ces considérations dérivent de la condition même de l'homme-Dieu, précisée en *CDH* II, 7.

d'honoror sa promesse, on ne peut pas affirmer cependant qu'il accomplit son action sous la contrainte de la nécessité, mais bien avec la libre volonté qui l'a fait prendre son engagement – on ne doit pas dire, en effet, qu'une chose est accomplie ou n'est pas accomplie par nécessité ou par impuissance, quand ce n'est ni la nécessité ni l'impuissance qui accomplissent quoi que ce soit, mais bien la (seule) volonté — ; si, dis-je, il en va de la sorte pour l'homme, à bien plus forte raison ne faudra-t-il parler en aucune manière de nécessité ou d'impuissance en Dieu qui ne fait que ce qu'il veut et dont aucune force étrangère ne peut contraindre ou empêcher la volonté. Car l'avantage de la diversité des natures et de l'unité de personne dans le Christ, a été de permettre que ce qui était requis pour la restauration de l'humanité fût accompli par la nature divine, si lu nature humaine en était incapable, et, si cette tâche était indigne de la nature divine, qu'elle fût réalisée par la nature humaine ; de permettre que ce ne fût pas une personne et une autre personne, mais une seule et même personne qui, possédant en perfection l'une et l'autre existence, acquittât par le moyen de la nature humaine ce que cette nature devait, et pût accomplir par le moyen de la nature divine ce qui lui était profitable1. Enfin, la Vierge, à ce point purifiée par sa foi, que cet homme pût être pris d'elle, n'a cru en aucune manière qu'il devrait mourir, si ce n'est en raison de sa propre volonté, ainsi qu'elle l'avait appris par le prophète qui a dit de lui : « Il a été offert parce qu'il l'a voulu lui-meme n. En conséquence, du moment que sa foi fut conforme à la vérité, il était nécessaire que l'événement attendu fût conforme ὰ sa foi. Et si je te choque encore en disant : il était nécessaire, rappcllc-toi que la vérité de la foi de la Vierge n'a pas été la cause de la mort libre du Christ, mais que c'est parce que cet événement devait arriver que sa foi fut vraie. Et c'est pourquoi dire qu'il était nécessaire qu'il mourût par sa seule volonté, parce

prophetia quae de hoc praecesserant : non est aliud quam si dicas neccsse fuisse ita futurum esse, quoniam sic futurum
423 D erat. Hujusmodi autem necessitas non cogit rem esse,
424 Λ sed esse rei facit necessitatem esse.

Est namque necessitas praecedens, quae causa est ut sit res ; ct est necessitas sequens, quam res facit. Praecedens ct efficiens necessitas est, cum dicitur caelum volvi, quia necesse est ut volvatur ; sequens vero ct quae nihil cfTIcit sed fit, est cum dico te ex necessitate loqui, quia loqueris. Cum enim hoc dico, significo nihil facere posse, ut dum loqueris non loquaris, non quod aliquid te cogat ad loquendum. Nam violentia naturalis conditionis cogit caelum volvi, te vero nulla necessitas facit loqui. Sed ubicumque est praecedens necessitas, est ct sequens ; non autem ubi sequens, ibi statim ct praecedens. Possumus namque dicere : necesse est caelum volvi, quia volvitur ; sed non similiter est verum idcirco te loqui, quia neccsse est ut
424 B loquaris. Ista sequens necessitas currit per omnia tempora hoc modo : Quidquid fuit, neccsse est fuisse. Quidquid est, necesse est esse et ncccssc est futurum fuisse. Quidquid futurum est, necesse est fuLurum esse. Haec est illa necessitas quae, ubi tractat Aristoteles de propositionibus singularibus et futuris, videtur utrumlibet destruere ct omnia esse ex necessitate astruere. Hac sequenti ct nihil efficienti necessitate, quoniam vera fuit fides vel prophetia de Christo, quia ex voluntate non ex necessitate moriturus erat, necesse fuit ut sic esset. Hac homo factus est ; hac

1. Aristote, *Peri hertneneias,* 9 : μηδέν δέ ὁπότερ' ἰτυχεν εἰναι ἐν τοῖ γινομένοι , ἀλλά πάντα εἰναι καί γἰγνεσθαι *εξ* ανάγκη ; cf. BoftcB, *De interpret. Aristotelis,* éd. C. Meiscr I, 1877, p. 9, 32-10, 1 (= *PL* 64, 333 C). Références données par Schmitt. Anselmo reprend ici la traduction de Boèce : « ex necessitate omnia et non utrumlibet ». Schmitt (trad, citée, p. 141) traduit *utrumlibet* par *« eines von beiden ».*

qu'étaient vraies la foi et la prophétie qui concernaient cet événement el l'avaient précédé, revient ù dire qu'il a été nécessaire qu'il en fût ainsi parce qu'il en serait ainsi. Or une nécessité de cette espèce ne contraint pas une chose à l'existence, mais c'est l'existence de la chose qui crée l'existence d'une nécessité.

Il y a en effet une nécessité antécédente qui est cause de l'existence d'une chose ; et il y a une nécessité subséquente, que crée la chose. Il y a nécessité antécédente ct efficiente, quand on dit que le ciel tourne, parce qu'il est nécessaire qu'il tourne ; quant à la nécessité subséquente qui n'a aucun effet mais est elle-même un effet, c'est, par exemple, que tu parles nécessairement, parce que tu parles. Car en disant cela, je veux dire que rien ne peut faire que pendant que tu parles, tu ne parles pas, et non que quelque cause te contraint à parler. Et si la force inhérente à sa nature contraint le ciel à tourner, toi, en revanche, aucune espèce de nécessité ne le fait parler. Mais partout où il y a nécessité antécédente, il y a aussi nécessité subséquente ; au contraire, là où il y a nécessité subséquente, il n'y a pas toujours aussi nécessité antécédente. Nous pouvons dire en effet : le ciel tourne nécessairement parce qu'il tourne ; mais il n'est pas vrai de la meme façon que tu parles parce que tu es dans la nécessité de parler. Cette nécessité subséquente s'étend à la totalité du temps de la manière suivante : il est nécessaire que tout ce qui a été ait été. Il est nécessaire que tout ce qui est soit ct ait dû être. II est nécessaire que tout ce qui sera doive être. Telle est cette nécessité qui, dans l'exposé d'Aristote sur les propositions singulières et futures, semble supprimer l'une des propositions contraires et établir que tout existe nécessairement1. En vertu de celte nécessité subséquente ct totalement dépourvue d'efficience, puisqu'ont été vraies la foi et la prophétie selon lesquelles le Christ devait mourir par volonté libre et non par nécessité, il a été nécessaire qu'il en fût ainsi. En vertu de cette

fecit et passus est quidquid fecit et passus est ; hac voluit quaecumque voluit. Ideo enim necessitate fuerunt, quia futura erant ; et futura erant, quia fuerunt ; et fuerunt,
424 C quia fuerunt. Et si vis omnium quae fecit et quae passus est veram scire necessitatem, scito omnia ex necessitate fuisse, quia ipse voluit. Voluntatem vero ejus nulla praecessit necessitas. Quare si non fuerunt, nisi quia ipse voluit : si non voluisset, non fuissent. Sic itaque « nemo » tulit
8.126 ‹ animam » ejus ab illo, sed ipse posuit eam et «iterum» sumpsit « eam », quia « potestatem » habuit « ponendi animam suam et iterum sumendi earn»[1], sicut ipse dicit.

Boso. — Satisfecisti mihi illum non posse probari ulla necessitate mortem subisse, nec me pacnitct, ut hoc faceres, importunum tibi extitisse.

A. — Ostendimus, ut puto, certam rationem quomodo Deus assumpserit hominem sine peccato de massa pecca-
424 D trico, sed nequaquam negandum existimo aliam esse
425 A praeter istam quam diximus, excepto hoc quia Deus facere potest, quod hominis ratio comprehendere non potest. Verum quoniam et ista mihi videtur posse sufficere, et si aliam nunc inquirere vellem, ncccsse esset investigare quid sit originale peccatum et quomodo a primis parentibus in universum genus humanum praeter illum de quo agimus hominem diffundatur, et incidere in quasdam alias quaestiones quae suum postulant tractatum : ea

a. Jn 10, 18.

1. Anselme élimine ainsi Ia notion de nécessité subséquente et non efficiente qui ne signiflo ricn dans le cas du Christ.
2. Cf. *CDH* 1, 2.

nécessité il s'est fait homme ; c'est elle qui l'a fait accomplir et souffrir tout ce qu'il a accompli et souffert ; elle, qui l'a fait vouloir tout ce qu'il a voulu. C'est donc par nécessité que ces événements sont arrivés, parce qu'ils devaient arriver ; par nécessité qu'ils devaient arriver, parce qu'ils sont arrivés ; par nécessité qu'ils sont arrivés, parce qu'ils sont arrivés. Et si tu veux connaître la nécessité vraie de tout ce qu'il a fait et souffert, sache que tout a nécessairement eu lieu parce que lui-même l'a voulu[1]. Mais sa volonté n'a été précédée d'aucune nécessité. Par suite, si ces choses n'ont eu lieu que parce qu'il l'a voulu lui-même, s'il ne l'avait pas voulu, elles n'auraient pas eu lieu. Ainsi donc «personne» ne lui a pris «son âme», mais lui-même l'a donnée et l'a reprise parce qu'il disposa a du pouvoir de la donner et de la reprendre », comme il le dit lui-même.

Boson. — Tu m'as démontré de manière satisfaisante qu'on ne peut pas prouver qu'il ait subi la mort en vertu dc quelque nécessité que ce soit, et je ne regrette pas dc m'être montré importun à ton égard pour t'amener à le faire.

A. — Nous avons dégagé, je pense, une raison sûre qui explique comment Dieu a pris un homme sans péché dc la masse pécheresse, mais, à mon avis, on doit bien se garder de nier qu'il y ait une autre raison en plus de celle que nous venons dc donner, avec cette réserve que Dieu peut accomplir des choses que la raison humaine ne peut pas comprendre[2]. Mais puisque la raison que nous avons proposée me semble pouvoir suffire, et que, si je voulais en rechercher une autre maintenant, nous devrions faire porter notre enquête sur la nature du péché originel et sur son mode de propagation des premiers parents à la totalité du genre humain, à l'exception de cet homme dont nous parlons, et aborder certaines autres questions qui réclament leur traitement particulier, contentons-nous de la raison que

quam diximus ratione contenti, quae de incepto restant opere prosequamur.

B. — Ut vis ; sed eo pacto ut tu aliquando auxiliante Deo illam aliam rationem, quam nunc inquirere vitas, quasi debitum exsolvas.

A. — Quoniam voluntatem hanc scio me gerere, quod petis non denego ; sed quia de futuris incertus sum, promit-
425 B tere non audeo, sed Dei dispositioni committo.

Capitulum XVUI

Quomodo vita Christi solvatur Deo pro peccatis hominum ; et quomodo debuit Christus et non debuit pati

Anselmus. — Sed dic nunc quid tibi de quaestione, quam in principio proposuisti, propter quam aliae multae se ingesserunt, persolvendum videatur.

Boso. — Summa quaestionis fuit cur Deus homo factus sit, ut per mortem suam salvaret hominem, cum hoc alio modo facere potuisse videretur. Ad quod tu multis et necessariis rationibus respondens ostendisti restaurationem humanae naturae non debuisse remanere, nec potuisse fieri, nisi solveret homo quod Deo pro peccato
S. 127 debebat. Quod debitum tantum erat, ut illud solvere, cum non deberet nisi homo, non posset nisi Deus, ita ut idem esset homo qui Deus. Unde necessc erat, ut Deus hominem assumeret in unitatem personae, quatenus qui

1. Cette insistance de Boson sera rappelée dans les premières lignes du De *conceptu ulrginali el de originali peccato* qui traite précisément les problèmes évoqués en cette fin de chapitre.

2. Cf. *CDU* I, 3-10.

nous avons proposée el poursuivons la tâche que nous avons entreprise.

B. — Comme tu veux ; mais à la condition qu'un jour, avec l'aide de Dieu, tu t'acquittes comme d'une dette de cette autre explication que tu viens d'esquiver[1].

A. — Puisque tel est bien mou désir conscient, je ne rejette pas ta demande ; mais, incertain de l'avenir, je n'ose pas te faire de promesse et m'en remets au bon vouloir de Dieu.

Chapitre XVIII

Comment la vie du Christ acquitte à Dieu la dette que constituent les péchés des hommes; et en quel sens le Christ a dû ou n'a pas dû souffrir

Anselme. — Mais dis-moi maintenant ce qui te semble devoir être éclairci dans la question que tu as proposée au début de notre entretien, et qui en a entraîné beaucoup d'autres.

Boson. — Cette question se résume ainsi : pourquoi Dieu s'est-il fait homme pour sauver l'humanité par sa mort, alors qu'il semblerait qu'il ait pu obtenir autrement le même résultat2? En réponse à celte question, tu m'as prouvé par des raisons nombreuses et nécessaires que la rédemption de la nature humaine ne devait pas être exclue, mais qu'elle n'a pas pu être accomplie sans que l'homme acquittât à Dieu ce qu'il lui devait pour son péché. Or cette dette était si grande que son acquittement, dû seulement par l'homme, mais possible à Dieu seul, réclamait que l'homme fût le meme sujet que Dieu. Par suite il était nécessaire que Dieu assumât un homme dans l'unité d'une personne afin que celui qui dans sa nature devait acquitter sa dette mais ne le pouvait pas, appartînt à une personne qui le pût. Tu as démontré ensuite

425 C in natura solvere debebat et non poterat, in persona esset qui posset. Deinde quia de Virgine et a persona Filii Dei esset assumendus homo ille qui Deus esset, et quomodo sine peccato de massa peccatrice assumi potuerit monstrasti. Vitam autem hujus hominis tam sublimem, tam pretiosam apertissime probasti, ut sufficere possit ad solvendum quod pro peccatis totius mundi debetur, et plus in infinitum. Restat ergo nunc ostendere quomodo illa solvatur Deo pro peccatis hominum.

A. — Si propter justitiam se permisit occidi : nonne ad honorem Dei vitam suam dedit?

B. — Si possum intelligere quod non dubito, quamvis non videam quomodo rationabiliter hoc fecerit, cum et justitiam indeclinabiliter et vitam suam aeternaliter servare potuerit, fatebor illum tale quid sponte dedisse Deo ad honorem illius, cui quidquid Deus non est comparari non potest, et quod pro omnibus omnium hominum debitis recompensari potest.

A. — An non inlelligis quia, cum injurias et contumelias et mortem crucis cum latronibus sibi, sicut supra diximus, propter justitiam quam oboedienter servabat, illatas benigna patientia sustinuit, exemplum dedit hominibus, quatenus propter nulla incommoda quae sentire possunt, a justitia quam Deo debent declinent, quod minime dedis-
•126 B set, si secundum potentiam suam mortem pro tali causa illatam declinasset?

B. — Videtur quod nulla hoc exemplum ipse necessitate dederit, quoniam multi ante adventum ejus et Johannes Baptista post adventum, ante mortem ejus, fortiter

1. Ce paragraphe, qui sert de transition, vient do résumer les arguments de la première partie du traité *{CDU* I, 3-10 et 11-24) et les conditions d'une christologie efficace pour le salut et la béatitude ' de l'homme, précisées dans la deuxième partie *{CDU* H, 6-16).

que cet homme, qui devait être Dieu, devait être pris d'une Vierge et par la personne du Fils de Dieu, et comment il a pu être pris, exempt de péché, de la masse pécheresse. Quant à la vie de cet homme, tu as démontré avec une parfaite évidence qu'elle est à ce point noble et précieuse qu'elle peut suffire à acquitter la dette correspondant aux péchés du monde entier, et infiniment plus. Tl reste donc à montrer comment cette vie peut acquitter ά Dieu la dette des péchés des hommes[1].

A. — S'il s'est laissé mettre à mort pour la justice, n'a-t-il pas donné sa vie pour l'honneur de Dieu?

B. — Si je puis arriver à comprendre ce que je ne mets pas en doute, bien que je ne voie pas les raisons d'une telle conduite, alors qu'il aurait pu à la fois observer la justice sans défaillance et conserver éternellement sa propre vie, je reconnaîtrai qu'il a fait librement à Dieu, pour son honneur, un don d'une telle qualité que rien de ce qui n'est pas Dieu ne peut lui être comparé, et qui peut compenser toutes les dettes de tous les hommes.

A. — Ne comprends-tu pas qu'en supportant avec une patience pleine de bonté les insultes, les outrages et la mort de la croix en compagnie des brigands, (autant de violences) qui lui ont été infligées, comme nous l'avons dit[3], à cause de la justice que l'obéissance lui faisait observer, il a donné aux hommes un exemple qui doit les engager, malgré toutes les contrariétés qu'ils peuvent en éprouver, à ne pas se détourner de la justice qu'ils doivent à Dieu, et ne comprends-tu pas qu'il n'aurait pas donné un tel exemple si, comme il le pouvait, il avait écarté la mort qu'on lui infligeait pour un tel motif?

B. — 11 semble qu'il ait donné lui-même cet exemple sans aucune nécessité puisqu'on sait que bien des hommes avant sa venue, et Jean-Baptiste après sa venue et avant

2. *CDH* I, 3, 8, 9 et !(>.

mortem pro veritate sustinentes illud sufficienter dedisse noscuntur.

A. — Nullus umquam homo moriendo praeter illum Deo dedit quod aliquando necessitate perditurus non erat, aut solvit quod non debebat. Ille vero sponte Patri obtulit quod nulla necessitate umquam amissurus erat, et solvit pro peccatoribus quod pro se non debebat. Quapropter ille multo magis dedit exemplum, ut unusquisque quod aliquando incunctanter amissurus est, pro se ipso reddere Deo cum ratio postulat non dubitet, qui
426 C cum nullatenus aut pro se indigeret aut cogeretur pro
S. 128 aliis, quibus nihil nisi poenam debebat, tam pretiosam vitam, irnino se ipsum, tantam scilicet personam tanta voluntate dedit.

B. — Multum propinquas desiderio meo.

Sed sustine ut quaeram quiddam, quod quamvis fatuum forsitan putes quaerere, non tamen in promptu mihi est quid respondeam, si a me quaeratur. Dicis quia, quando mortuus est, dedit quod non debebat. Sed nemo negabit melius illum fecisse, quando hoc exemplum taliter dedit, et magis hoc placere Deo, quam si non hoc fecisset, aut dicet eum non debuisse facere quod melius esse et quod magis Deo placere intellexit. Quomodo ergo asseremus
126 D eum non debuisse Deo quod fecit, id est quod melius esse
427 A et magis placere Deo cognovit, praesertim cum creatura debeat Deo totum quod est et quod scit et potest?

A. — Quamvis creatura nihil habeat a se, quando tamen concedit illi Deus aliquid licite facere et non facere, dat illi ita suum esse utrumque, ut licet alterum sit melius,

sa mort, ont assez donné d'exemples semblables en supportant courageusement la mort pour la vérité.

Λ. — Jamais personne, en dehors de lui, n'a donné à Dieu, en mourant, une chose qu'il ne dût nécessairement perdre un jour, ou ne lui a acquitté une dette qu'il ne lui devait pas. Mais lui, il a librement offert au Père ce qu'aucune nécessité ne devait jamais lui faire perdre, et il a acquitté pour les pécheurs ce qu'il ne devait pas pour lui-même. Aussi a-t-il donné un exemple d'une portée bien plus grande pour vaincre en chacun des homme? toute hésitation à rendre pour lui-même à Dieu, puisque la raison le demande, ce qu'il doit perdre sûrement un jour, (cet homme-Dieu) qui, sans en avoir nullement besoin pour lui-même et sans y être contraint pour les autres auxquels il ne devait que le châtiment, a donné sa vie si précieuse, bien plus, s'est donné lui-même, j'entends sa personne si sublime, dans un mouvement si sublime de sa volonté.

B. - - Tu es bien près de combler mes désirs.

Permets toutefois que je pose une question : tu la jugeras peut-être sotte, pourtant je ne vois pas quelle réponse je pourrais y faire si on me la posait. Tu affirmes qu'en mourant il a donné ce qu'il ne devait pas. Mais personne ne saurait nier qu'il a mieux agi en donnant un tel exemple, et qu'il est par là plus agréable à Dieu, que s'il n'avait pas agi de cette manière ; ou encore, personne ne saurait dire qu'il n'a pas été de son devoir d'accomplir ce qu'il a reconnu comme meilleur et plus agréable à Dieu. Gomment donc pourrons-nous affirmer qu'il ne devait pas à Dieu ce qu'il a fait, c'est-à-dire ce qu'il a reconnu comme meilleur et plus agréable à Dieu, pour cette raison majeure que la créature doit à Dieu tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle connaît et tout ce qu'elle peut?

A. — Bien que la créature ne tienne rien d'elle-même, Dieu, en lui accordant de pouvoir légitimement faire ou ne pas faire telle chose, la laisse disposer des deux termes de

neutrum tamen exigatur determinate, sed sive faciat quod melius est, sive alterum, debere facere dicatur quod facit ; et si facit quod melius est, praemium habeat, quia sponte dat quod suum est. Nam cum virginitas melior sit conjugio, neutrum tamen ab homine determinate exigitur, sed qui conjugio uti et qui virginitatem servare mavult, quod facit debere facere dicitur. Nemo enim virginitatem sive conjugium dicit eligi non debere ; sed dicimus quia quod
427 B mavult homo, antequam aliquid horum statuat, hoc facere debet, et si virginitatem servat, pro spontaneo munere quod offert Deo praemium exspectat. Cum ergo dicis creaturam debere Deo quod melius scit et potest : si intelligis cx debito et non subaudis : si Deus jubet, non est semper verum. Siquidem, ut dixi, non debet homo virginitatem cx debito, sed si mavult, debet uti conjugio.

Quod si te movet verbum quod est 'debere' nec potes illud intelligere sine aliquo debito : scito quia sicut contingit 'posse' et 'non posse' et 'necessitatem' aliquando dici, non quia sunt in rebus ubi dicuntur, sed quoniam sunt in alio : ita et 'debere*. Quippe cum dicimus debere pauperes a divitibus eleemosynam accipere, non est aliud quam divites
427 C debere pauperibus eleemosynam impendere. Hoc namque
S. 129 debitum non est exigendum a paupere, sed a divite. Deus quoque dicitur omnibus debere praeessc, non quia ille in hoc aliquo modo sit debitor, sed quoniam omnia debent illi subesse ; et debere facere quod vult, quoniam quod

1. Outre les développements qui précèdent, cf. *CDH* II, 5.
2. *CDH* II, 17 et ci-dessus p. 427, n. 3 et 431, n. 1.
3. Exemples analogues dans *De veritate,* VIII (Schmitt, I, p. 188, 9-22 = *PL* 158, 477 B C).

l'alternative en sorte que, bien que l'un soit le meilleur, aucun des deux cependant n'est exigé d'elle de manière déterminée, mais, qu'elle accomplisse le meilleur ou l'autre, on dira qu'elle doit faire ce qu'elle fait ; et si elle accomplit le meilleur, elle en sera récompensée, car elle donne librement ce qui lui appartient. Par exemple, bien que l'état de virginité soit meilleur que celui de mariage, aucun des deux n'est imposé à l'homme de manière déterminée, mais de celui qui préfère user du mariage comme de celui qui préfère garder la virginité, on dit qu'il fait ce qu'il doit faire. Personne ne prétend, en effet, qu'on ne doit pas choisir l'état de virginité ou l'état de mariage ; mais nous affirmons que la préférence de l'homme, antérieure au choix de l'un ou de l'autre état, doit lui fixer sa conduite : et s'il garde la virginité, il peut attendre, une récompense pour l'offrande libre qu'il fait à Dieu. Quand donc tu prétends que la créature doit à Dieu ce qu'elle connaît et peut de meilleur, si tu l'entends au titre d'une dette, sans sous-entendre : si Dieu l'ordonne, ton affirmation n'est pas vraie pour tous les cas. I,'homme en effet, je l'ai dit, ne doit pas observer la virginité au titre d'une dette, mais, si telle est sa préférence, il doit user du mariage[1].

Et si le verbe ' devoir ' te surprend, et si tu ne peux l'entendre abstraction faite d'une notion de dette, sache que, de même qu'on emploie parfois les termes ' pouvoir ', ' ne pas pouvoir ', ' nécessite sans qu'ils s'appliquent aux choses dont on les dit, mais à d'autres, de même aussi s'emploie le terme ' devoir '[2]. Quand nous disons, par exemple, que les pauvres doivent recevoir l'aumône des riches, nous voulons dire seulement que les riches doivent faire l'aumône aux pauvres. Ce dû, en effet, ne peut pas être exigé du pauvre, mais du riche[3]. On dit aussi que Dieu doit tout gouverner, non parce qu'il y a là pour lui quelque forme de dette, mais parce que tout doit lui être soumis ; on dit encore qu'il doit faire ce qu'il

vult debet esse. Ita quando vult aliqua creatura facere quod suum est facere ct non facere, dicitur debere facere, quia quod ipsa vult debet esse. Dominus itaque Jesus cum mortem, sicut diximus, sustinere voluit, quoniam suum erat et pati et non pati, debuit facere quod fecit, quia quod voluit fieri debuit ; et non debuit facere, quia non ex debito. Nempe quoniam ipse idem est Deus et homo, secundum humanam quidem naturam, ex quo
28 Λ homo fuit, sic accepit a divina natura, quae alia est ab humana, esse suum quidquid habebat, ut nihil deberet dare nisi quod volebat ; secundum personam vero sic a sc ipso habebat quod habebat, et sic perfecte sibi suiiiciens erat, ut nec alii quicquam retribuere deberet, nec ut sibi retribueretur dare indigeret.

B. — Aperte nunc video quia nulla ratione se ipsum morti ex debito, sicut ratio mea videbatur monstrare, dedit ad honorem Dei, et tamen facere debuit quod fecit.

A. — Honor utique ille totius est Trinitatis. Quare quoniam idem ipse est Deus, Filius Dei, ad honorem suum se ipsum sibi sicut Patri et Spiritui Sancto obtulit, id est humanitatem suam divinitati suae, quae una cadcmquc trium personarum est. Ut tamen in eadem ipsa veritate
!28 B manentes apertius loquamur quod volumus, dicamus, sicut usus habet, quia Filius sponte sc ipsum Patri obtulit. Hoc namque modo aptissime dicitur quia et in una persona totus Deus, cui secundum hominem se obtulit, intelligitur,

1. *CDH* II, 11 ; Cf. *CDH* I, 8, 9, 10.

veut, puisque ce qu'il veut doit être. Pareillement, quand une créature veut faire ce qu'il lui appartient de faire ou de ne pas faire, on dit qu'elle doit le faire, parce que ce que cette créature veut doit être. C'est pourquoi, quand le Seigneur Jésus voulut, comme nous l'avons dit[1], subir la mort, puisqu'il lui appartenait de la subir comme de ne pas la subir, il a dû faire ce qu'il a fait, parce que ce qu'il a voulu a dû se faire ; et il n'a pas dû le faire, parce qu'il ne l'a pas fait au titre d'une dette. C'est pourquoi, un seul et même sujet étant Dieu et homme, dès qu'il fut homme, dans sa nature humaine, il reçut de la nature divine, qui est autre que la nature humaine, de posséder si bien ce qui lui appartenait qu'il ne devait rien donner, à moins de le vouloir ; et dans sa personne, il tenait si bien de lui-même ce qu'il possédait., et se suffisait si parfaitement à lui-même, qu'il n'avait rien à rendre à personne et n'avait besoin de rien donner pour qu'on dût lui rendre à lui-même.

B. — Je le constate maintenant avec clarté. : en aucune façon il ne s'est livré lui-même ά la mort pour l'honneur de Dieu au titre d'une dette, comme semblait l'établir ma propre argumentation, et cependant il a dû faire ce qu'il a fait.

A. — Cet honneur appartient évidemment à la Trinité tout entière. Aussi, puisque ce même sujet est Dieu, Fils de Dieu, il s'est lui-même offert à lui-même pour son propre honneur, comme il s'est offert au Père et à l'Esprit-Saint, c'est-à-dire qu'il a offert son humanité à sa divinité qui, unique et identique, appartient aux trois personnes. Pour exprimer toutefois avec plus de clarté ce que nous voulons, sans sortir de cette même vérité, disons, selon l'usage, que le Fils s'est librement offert lui-même au Père. En parlant ainsi en effet, on s'exprime très justement car, même dans une seule personne, on comprend le Dieu total à qui il s'est offert comme homme, et les noms

el per nomen Patris et Filii immensa quaedam in cordibus audientium, cum Patrem Filius hoc modo postulare pro nobis dicitur, pietas sentitur.

B. — Hoc libentissime accipio.

Capitulum XIX

Quanta ratione de morte ejus sequatur humana salvatio

Anselmus. — Intueamur nunc, prout possumus, quanta inde ratione sequatur humana salvatio.

S. 130 Boso. — Ad hoc tendit cor meum. Narn quamvis hoc mihi videar inlelligere, ipsam tamen rationis contextionem a te volo fieri.

128 C A. — Quantum autem sit quod Filius sponte dedit, non est opus exponere.

B. — Sufficienter palet.

A. — Eum autem qui lanium donum sponte dat Deo, sine retributione debere esse non judicabis.

B. — Immo neccsse esse video, ut Pater Filio retribuat. Alioquin aut injustus videretur esse si nollet, aut impotens si non posset ; quae a Deo aliena sunt.

A. — Qui retribuit alicui : aut dat quod ille non habet, aut dimittit quod ab illo potest exigi. Prius autem quam tantam rem Filius faceret, omnia quae Patris erant sua erant ; nec umquam debuit quod illi dimitti possit. Quid

1, Ici, encore, Anselme reprend le langage de la justice commutative ; mais cette justice n'exclut pas la misûricorde, comme on va le voir en *CDU* II, 20.

de Père et de Fils suscitent les sentiments d'une incomparable piété au cœur de ceux à qui on annonce que le Fils intercède ainsi pour nous auprès de son Père.

B. — Je l'admets de tout cœur.

Chapitre XIX

La grande raison pour laquelle sa mort accomplit le salut de l'humanité

Anselme. — Examinons maintenant, dans la mesure où nous le pouvons, l'importance de la raison scion laquelle sa mort apporte le salut à l'humanité.

Boson. — C'est à quoi j'aspire. Car, si je crois avoir bien saisi ce point de doctrine, je désire cependant que ce soit toi qui en dégages la contexture rationnelle proprement dite.

A. — Quelle grandeur revêt ce libre don du Fils, c'est ce que nous n'avons pas à mettre en évidence.

B. — C'est une chose assez claire.

A. — Mais celui qui fait librement à Dieu un si grand don, Lu n'estimeras pas qu'il doive rester sans récompense1.

B. — Bien au contraire, il est nécessaire, à mon avis, que le Père récompense le Fils. .Autrement il semblerait qu'il fût injuste, s'il ne le voulait pas, ou impuissant, s'il ne le pouvait pas : deux choses étrangères à Dieu.

A. — Récompenser quelqu'un, c'est ou bien lui donner ce qu'il n'a pas, ou bien lui faire grâce de ce qu'on peut exiger dc lui. Or avant d'accomplir cette œuvre si importante, le Fils possédait en propre tout ce qui appartenait au Père ; et il n'a jamais eu une dette qu'on puisse lui remettre. Quelle récompense pourra-t-on donc donner ά

ergo retribuetur nullius rei egenti, et cui non est quod (lari aut dimitti possit?

B. — Ex una parte video retribuendi necessitatem, et
428 D ex altera impossibilitatem ; quia et necesse est Deum
429 A reddere quod debet, et non est quod reddat.

Λ. — Si tanta et tam debita merces nec illi nec alii redditur, in vanum Filius tantam rem fecisse videbitur.

B. — Hoc nefas est aestimare.

A. — Necesse est ergo ut alicui alii reddatur, quia illi non potest.

B. — Inevitabiliter sequitur.

A. — Si voluerit Filius quod sibi debetur alii dare : poteritne Pater jure illum prohibere, aut illi cui dabit negare ?

B. — Iinmo et justum et necessarium intelligo, ut cui voluerit dare Filius, a Patre reddatur ; quia et Filio quod suum est dare licet, et Pater quod debet non nisi alii reddere potest.

A. - Quibus convenientius fructum et retributionem suae mortis attribuet quam illis, propter quos salvandos, sicut ratio veritatis nos docuit, hominem se fecit, et
429 B quibus, ut diximus, moriendo exemplum moriendi propter justitiam dedit? Frustra quippe imitatores ejus erunt, si meriti ejus participes non erunt. Aut quos justius faciet haeredes debiti quo ipse non eget, et exundantiae suae plenitudinis, quam parentes et fratres suos, quos aspicit

1. *CDU* II, 18 (127, 17-128, 2 – 420 A-C).

celui qui ne manque (le rien, et alors qu'il n'existe rien qu'on puisse lui donner ou lui pardonner?

B. — Je constate, d'une part, la nécessité de la récompense, et, de l'autre, son impossibilité ; car, d'une part, il est nécessaire que Dieu acquitte ce qu'il doit, mais, de i'autre, il n'existe rien par quoi il puisse s'acquitter.

A. — Si une dette si grande et si bien établie n'est acquittée ni au Fils ni à personne d'autre, il semblera qu'il ait accompli en vain une œuvre si importante.

B. — C'est cç qu'on ne doit pas penser.

A. — Il faut donc que cette dette soit acquittée à quelqu'un d'autre, car on ne peut pas l'acquitter au Fils.

B. — C'est là une conclusion inévitable.

A. — Si le Fils veut qu'on donne à un autre ce qu'on lui doit à lui-même, le Père pourrait-il légitimement l'en empêcher, ou refuser d'acquitter sa dette à celui à qui le Fils aura cédé ses droits?

B. — Bien au contraire : je pense qu'il est à la fois juste et nécessaire que le Père acquitte cette dette à celui en faveur de qui le Fils voudra s'en dessaisir, car il est permis au Fils de donner ce qui lui appartient, et le Père ne peut acquitter sa dette qu'à un autre (que le Fils).

A. — Or à qui pourrait-il céder plus convenablement les fruits et la récompense que lui vaut sa mort, qu'à ceux pour le salut desquels il s'est fait homme, comme nous l'ont appris des raisons fondées en vérité, et auxquels, comme nous l'avons dit[1], il a donné, en mourant, un exemple qui doit leur apprendre à mourir pour la justice? C'est en vain en effet qu'ils seront ses imitateurs, s'ils ne doivent pas participer à son mérite. De plus, qui pourrait>il faire hériter avec plus de justice d'un titre dont il n'a lui-même aucun besoin, et de la surabondance de sa propre plénitude, que scs parents et ses frères qu'il voit, enchaînés

131 tot et tantis debitis obligatos egestate tabescere in profundo miseriarum, ut eis dimittatur quod pro peccatis debent, et detur quo propter peccata carent?

B. — Nihil rationabilius, nihil dulcius, nihil desiderabilius mundus audire potest. Ego quidem tantam fiduciam ex hoc concipio, ut jam dicere non possim quanto gaudio exsultet cor meum. Videtur enim mihi quod nullum hominem rejiciat Deus ad se sub hoc nomine accedentem.

129 C A. — Ita est, si accedit sicut oportet. Quemadmodum autem sit ad tantae gratiae participationem accedendum et quomodo sub illa vivendum, nos ubique sacra Scriptura docet, quae super solidam veritatem, quam Deo adjuvante aliquatenus perspeximus, velut super firmum fundamentum fundata est.

B. — Vere quidquid super fundamentum hoc aedificatur, super firmam petram fundatur[a].

A. — Puto me jam aliquantulum tuae satisfecisse quaestioni, quamvis hoc melior me facere plenius possit, et majores atque plures quam meum aut mortale ingenium comprehendere valeat hujus rei sint rationes. Palam etiam est quia Deus, ut hoc faceret quod diximus; nullatenus indigebat, sed ita veritas immutabilis exigebat. Licet enim hoc quod homo ille fecit, Deus dicatur fecisse propter
130 A unitatem personae, Deus tamen non egebat ut de caelo descenderet ad vincendum diabolum, neque ut per justitiam ageret contra illum ad liberandum hominem ; sed

a. Cf. I.c 6, 48.

1. On rapprochera ces formules do celles de *CDU* 1, 4 ; I, 25 (96, 14-15 = 400 B). Les réflexions d'Anselme el de Boson annoncent la conclusion du traité *(CDU* 11, 22) sur la · vérité · des deux testaments, « prouvée » par les arguments établissant la « nécessité » du Christ.

2. *CDH* L 2.

par des dettes si nombreuses ct si grandes, périr dans le besoin, au plus profond de leurs misères, pour que leur soit remis ce qu'ils doivent pour leurs péchés, et octroyés les bienfaits dont ces péchés les privent?

B. — On ne saurait annoncer au monde rien de plus raisonnable, rien de plus agréable, rien de plus conforme à ses désirs. Et, pour ma part, j'en conçois une confiance si grande que je ne puis plus en exprimer l'intensité de la joie qui transporte mon cœur. Il me semble, en effet, que Dieu ne saurait rejeter aucun de ceux qui s'approchent de lui au nom de son Fils.

A. — Certainement, s'ils s'approchent de lui comme il convient. Quant à savoir comment nous devons nous approcher d'une si grande grâce pour y participer, et comment cette grâce doit régir notre conduite, c'est ce que nous enseignent toutes les pages de la sainte Écriture qui est établie sur la solide vérité qu'avec l'aide de Dieu nous avons pu contempler dans une certaine mesure, comme sur un fondement solide.

B. — Vraiment tout ce qui est bâti sur un tel fondement est établi sur le roc solide1.

A. — Je pense que, dans une modeste mesure, je viens de répondre de manière satisfaisante à ta question, bien qu'un plus sage que moi puisse le faire plus complètement, et que les raisons de ce mystère soient trop grandes et trop nombreuses pour pouvoir être saisies par mon intelligence ou par toute autre intelligence mortelle2. Il est évident en outre que Dieu n'avait nullement besoin d'accomplir ce que nous avons dit, mais que telles étaient les exigences de l'immuable vérité. Bien qu'on dise en effet que ce qu'a accompli cet homme, Dieu l'a fait en vertu de leur unité de personne, Dieu cependant n'avait pas besoin de descendre du ciel pour vaincre le diable, ni de lutter contre lui selon les lois de la justice pour libérer

ab homine Deus exigebat ut diabolum vinceret, et qui per peccatum Deum offenderat, per justitiam satisfaceret. Siquidem diabolo nec Deus aliquid debebat nisi poenam, nec homo nisi vicem, ut ab illo victus illum revinceret ; sed quidquid ab illo exigebatur, hoc Deo debebat non diabolo.

Capitulum XX

Quam magna et quam justa sit misericordia Dei

Anselmus. — Misericordiam vero Dei quae tibi perire videbatur, cum justitiam Dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem justitiae
430 B invenimus, ut ncc major ncc justior cogitari possit.
5.132 Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato ct unde se redimat non habenti Deus Pater dicit : accipc Unigenitum meum et da pro te ; et ipse Filius : tolle me et redime te? Quasi enim hoc dicunt, quando nos ad Christianam fidem vocant et trahunt. Quid etiam justius, quam ut ille cui datur pretium majus omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne debitum?

1. *CDH* 1,6, 7 ;cf. 1,3 {51, 9-12 = 361 C-D), et *Jnlrod.,* p. 107-109. Anselme met ici beaucoup de vigueur ù rappeler ses propres positions qui sont opposées aux positions dc bien des Pères, spécialement à celles d'Augustin : cf. par ex., *De libero arbilrio,* 111, x, 29 et 31 (PL 32, 1285-1287).

l'homrne ; de l'homme, en revanche, Dieu exigeait qu'il vainquît le diable, ct que, après avoir offensé Dieu en commettant le péché, il lui apportât une satisfaction obtenue par les voies de la justice. Au diable, en effet, ni Dieu ne devait rien, si ce n'est de le punir ; ni l'homme, si ce n'est de le vaincre à son tour, après avoir été vaincu par lui. Mais tout ce qu'on exigeait dc l'homme, l'homme le devait à Dieu, non au diable[1].

Chapitre XX

Combien grande et juste est la miséricorde de Dieu

Anselme. — Quant à la miséricorde de Dieu qui te semblait s'évanouir lorsque nous considérions la justice divine et le péché de l'homme[1], nous découvrons qu'elle est si grande et si accordée à la justice, qu'on ne saurait la concevoir plus grande ni plus juste. Car peut-on concevoir conduite plus miséricordieuse que celle de Dieu le Père disant au pécheur condamné aux tourments éternels et dépourvu de ce qui pourrait le racheter : Prends mon Fils unique et offre-le à ta place, et que celle du Fils lui-même (disant à son tour à l'homme) : Prends-moi et rachète-toi? C'est bien là pour ainsi dire ce qu'ils nous disent, quand ils nous appellent à la foi chrétienne et nous y attirent. Quoi de plus juste, en outre, de la part de celui qui reçoit un don plus précieux que toute dette, que dc remettre toute dette, si ce don est offert avec les sentiments requis?

2. *CDH* ï, 2-1 (94, 8-9 = 398 B).

Capitulum XXI

Quod impossibile sit diabolum reconciliari

Anselmus. — Diaboli vero reconciliationem de qua quaesivisti, impossibilem intclliges, si diligenter humanam consideres. Sicut enim homo non potuit reconciliari
30 C nisi per hominem-Deum qui mori posset, per cujus justitiam Deo restitueretur quod per peccatum hominis perdiderat : ita angeli damnati non possunt salvari nisi per angelum-Deum, qui mori possit et qui per suam justitiam Deo reparet quod alioruin peccata abstulerunt. Et sicut homo per alium hominem, qui non esset ejusdem generis, quamvis ejusdem esset naturae, non debuit relevari : ita nullus angelus per alium angelum salvari debet, quamvis omnes sint unius naturae, quoniam non sunt ejusdem generis sicut homines. Non enim sic sunt omnes angeli de uno angelo, quemadmodum omnes homines de uno homine. Hoc quoque removet corum restaurationem, quia sicut ceciderunt nullo alio nocente ut caderent, ita
31Λ nullo alio adjuvante resurgere debent. Quod est illis impossibile. Aliter enim in dignitatem quam habituri erant non possunt restitui, quoniam sine alieno auxilio per potestatem suam quam acceperant, stetissent in veritate », si non peccasscnt. Quapropter si quis opinatur

a. Cf. Jn 8, 44.

1. *CDU* I, 17 (75, 15 =· 382 A) : la question ne concerne pas seulement le diable, mais l'ensemble des anges déchus. On rapprochera les développements du présent chapitre de ceux du *De caxu diaboli,* surtout chap. VI et XVII : les idées d'Anselme sont, ici encore, celles d'Augustin et de Grég. le Grand (références dans Schmitt, *ad lnc.*\.

Chapitre XXI

Qu'il est impossible que le diable soit réconcilié avec Dieu

Anselme. — Quant à la réconciliation du diable, à propos de laquelle tu m'as interrogé1, tu comprendras qu'elle est impossible, si tu considères avec attention celle de l'homme. De même, en effet, que l'homme n'a pu être réconcilié que par un homme-Dieu, capable de mourir et de rendre à Dieu par sa justice ce que le péché de l'homme lui avait fait perdre ; de même, les anges damnés ne peuvent être sauvés que par un ange-Dieu capable de mourir et de restituer à Dieu par sa justice ce que les péchés des autres anges lui ont enlevé. Et de même que le relèvement de l'homme aurait été impossible par un autre homme, si ce dernier n'avait pas appartenu au même genre humain, eût-il appartenu à la même nature, pareillement nul ange ne peut être sauvé par un autre ange, bien qu'ils appartiennent tous à une nature unique, puisqu'ils n'appartiennent pas à un même genre comme les hommes. Car la totalité des anges ne descend pas d'un ange unique, contrairement à la totalité des hommes qui descend d'un homme unique[2]. Un autre obstacle interdit leur restauration : de même qu'ils sont tombés sans que personne leur ait fait tort en facilitant leur chute, pareillement ils doivent se relever[3] sans le secours de personne. Ce qui leur est impossible. Ils ne peuvent vraiment pas recouvrer autrement la dignité qui devait être la leur, puisque c'est sans aide étrangère, par leur puissance propre qu'ils avaient reçue (de Dieu), qu'ils seraient restés fermes dans la vérité,

2. Cf. *CDH* II, 8, début.

3. Avec G. Gbrbrron, nous lisons *resurgere,* au lieu de *surgere,* retenu par Schmitt.

Salvatoris nostri redemptionem usque ad illos aliquando debere extendi, rationabiliter convincitur quia irrationabiliter decipitur. Quod non dico, quasi pretium mortis ejus omnibus hominum et angelorum peccatis sua magnitudine non praevaleat, sed quoniam perditorum angelorum relevationi immutabilis ratio repugnat.

Capitulum XXII

Quod in iis quae dicta sunt, Veteris et Novi Testamenti veritas probata sit

Boso. — Rationabilia et quibus nihil contradici possit quae dicis, omnia mihi videntur ; et per unius quaestionis quam proposuimus solutionem, quidquid in Novo Veterique Testamento continetur, probatum intelligo. Cum enim sic probes Deum fieri hominem ex necessitate, ut etiam si removeantur pauca quae dc nostris libris posuisti, ut quod de tribus Dei personis et de Adam tetigisti, non

DaaKerc.·. «...

1. On notera, ici encore, l'importance exceptionnelle accordée par Anselme 5 la « nécessité » du « parallélisme » entre les modalités de la chute et celles de la réparation, aussi bien pour la nature angélique que pour la nature humaine (cf. *CDU* 1, 3-4 et. II, 8, par ex., pour la nature humaine).

2. La formule exprime parfaitement l'ambition d'Anselme ; par la solution d'une question unique *(per unius quaestionis...solutionem),* la nécessité du Christ, résoudre d'un coup tout l'ensemble des problèmes posés par l'Écrîture. Les difficultés exégéliques soulevées par les adversaires (juifs ou musulmans) sont ainsi résolues de manière indirecte, globale, *a priori.* Selon Anselme, la « démonstration » de la » nécessité » du Christ entraîne la nécessité de l'histoire du salut et des deux testaments, entendus à la manière des chrétiens. L'intention de tout ramener à un argument unique et décisif apparaît déjà (bien que dans un domaine assez différent) au début du *Prosto-ɩion,* qui se propose de rassembler en une seule « preuve, » les démons-

dans l'hypothèse où ils n'auraient pas péché1. Par là, celui qui pourrait penser que les effets de la rédemption de notre Sauveur doivent s'étendre un jour jusqu'à eux, a la preuve rationnelle qu'il est dans l'erreur par défaut dc raison. Et je ne dis pas cela avec la pensée que le prix dc sa mort ne l'emporterait pas, par sa grandeur propre, sur tous les péchés des hommes et des anges, mais parce qu'une raison immuable s'oppose au relèvement des anges perdus.

Chapitre XXH

Ce qui a été dit prouve la vérité de l'Ancien et du Nouveau Testament

Bosox. — Il me semble que tous tes développements sont conformes à la raison et qu'on ne puisse rien leur opposer ; et je comprends que la solution de cette seule question2, que nous venons de proposer, constitue la preuve de tout ce que renferment le Nouveau et l'Ancien Testament. Car, du moment que ta démonstration que Dieu s'est nécessairement fait homme présente une telle rigueur que, meme en écartant les quelques éléments que tu as empruntés à nos livres, en parlant, par exemple, des trois personnes

(rations du *Monologion:* «considerans illud fsc.*: Monologion]* esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mccuni quaerere, si forte posset *inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se. solo indigere!, el solum* ad astruendum quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et bene sint, el quaecumque de divina credimus substantia, *sufficere!* » (Schmitt, I, p. 93, 4-10 = PZ. 158, 223 B-C).

solum Judaeis sed etiam paganis sola ratione satisfacias, et ipse idem Deus-homo Novum condat Testamentum et Vetus approbet : sicut ipsum veracem esse necesse est confiteri, ita nihil quod in illis continetur verum esse potest aliquis diffiteri.

Anselmus. — Si quid diximus quod corrigendum sit, non renuo correctionem, si rationabiliter fit. Si autem veritatis testimonio roboratur, quod nos rationabiliter invenisse existimamus, Deo non nobis attribuere debemus,
432 B qui est benedictus in saecula. Arnen.

1. Allusion à *CDH* II, 9, pour la Trinité, et II, IG (119, 18-2-1 = ▮118 D-419 A), pour Adam. Anselme a lait appel, dans ces passages, à des éléments de foi proprement chrétiens que les Juifs et les *Pagani* doivent récuser : autant que la divinité du Christ, la Trinité chrétienne heurte le monothéisme juif et musulman (pour les Juifs, consulter, par ex., les Index des traités déjà cités, *s.u. : deus. unitas deitatis, trinitas, triplicitas* et *Filiation divine et Trinité, .Monothéisme;* pour les Musulmans, voir E. Fritsch, o.c., p. 102-115) ; il est clair aussi que le rôle d'Adam dans l'économie chrétienne du salut, et la doctrine du péché originel qui lui est rattachée ne s'accordent pas, non plus, avec les dogmatiques du Judaïsme et de l'Islam (dans la *Disputatio Itidei el Christiani,* déjà citée, seul, le Chrétien argumente à partir do la notion de péché originel, et lu Juif rejette l'argumentation du Chrétien : cf. Index, *s.u. peccatum originale;* pour les réserves des Musulmans concernant le rôle d'Adam dans l'économie du salut chrétien, voir E. Fritsch, o. *c.,* p. 128-130). En revanche, Juifs et Musulmans acceptent les autres présupposés de la « démonstration · anselmienne, énumérés à la lin *deCDJI* I, 10, et où figurent plusieurs données de foi que Juifs et *Pagani* partagent avec le Chrétien.

divines et d'Adam1, tes raisons, à clics seules, donnent satisfaction non seulement aux Juifs mais même aux païens, et du moment que ce même Dieu-homme fonde en personne la nouvelle alliance et confirme l'ancienne, il est également nécessaire de reconnaître qu'il est véridique lui-même, ct impossible de contester que rien, dans le contenu de ces Écritures, ne soit vrai2.

Anselme. — Si tel de nos développements appelle une correction, je ne la refuse pas, à condition qu'elle soit conforme à la raison3. Mais si le témoignage de la vérité confirme ce que nous estimons avoir découvert par la voie de la raison, c'est à Dieu et non pas à nous-mêmes que nous devons attribuer le mérite de cette découverte4, à Dieu qui est béni dans les siècles. Amen.

2. Cf. *CDH* II, 15 (116, 4-7 – 416 A-B). L'autorité suprême est l'Écriture, car elle vient du Christ qui, vrai Dieu, ne peut pas mentir. Mais la « nécessité » du Christ lui-même a dû faire l'objet d'une « démonstration rationnelle ».

3. Au niveau des « raisons », Anselme accepte et souhaite qu'on propose des arguments toujours meilleurs et plus relevés : *CDU* I, 2; cf. II, 16 (117, 19-21 = 417 U) ; lu lin de la *Commendatio operis* accepte également la «correction · ou l'« amendement» des raisons que peut imposer l'autorité du pape : ‹ quae corrigenda sunt, emendentur » (41, 3-5 = 260 B).

4. Ce traité, qui a été conçu et présenté comme strictement «rationnel», s'achève ainsi sur cette double affirmation : !·> que les découvertes de la raison doivent être confirmées par le témoignage de la vérité (révélée) ; 2° que le mérite en revient à Dieu ct non pas à nous-mêmes. Par quoi Anselme rejoint les déclarations liminaires de *CDH* I, 2.

BIBLIOGRAPHIE

I. TEXTES

Migne (J.-P.), *Palrologia Latina,* t. 158 et 159 : *S. Anselmi ex Deccensi Abbale Cantuariensis Archicpiscopi opera omnia necnon Eadmeri Monachi Historia Novorum el alia opuscula, labore e! studio* D. Gabrielis Gerueron, *Monachi Congregationis S. Mauri, ad mss. fidem expurgata et aucta. Editio nova, opusculis recens editis illustrata. Accedunt auctores alii nonnulli quos Elenchus enumerat aversa pagina. Accurante* J. P. Mionb., Lutetiae Parisiorum, 1853 et 1854. L'édition de Gkrrehon est de 1675, la réédition de 1721 : l'une et l'autre parurent à Paris, avec le titre reproduit par Migne.

Schmitt (F. S.), S. *Anselmi Cantuariensis Archicpiscopi Liber * Cur Deus Homo ». Recensuit..,* dans *Florilegium Palristicum* de B. Geyer et J. Zhli.inoer, fnsc. XVIII, Bonnae, 1929.

— *S. Anselmi ... Liber Monologion. Recensuit..., ibid.,* fasc. XX, Bonnae, 1929.

S. *Anselmi ... Epislola de Incarnatione Verbi. Accedit prior ejusdem opusculi recensio nunc primum edita. Recensuit., ibid.,* fasc. XXVIII, Bonnae. 1931.

S. *Anselmi ... Liber Proslogion. Accedunt Gaunilonis monachi objectio necnon Anselmi responsio. Recensuit., ibid.,* fasc. XXIX, Bonnae, 1931.

Ces éditions critiques partielles ont été reprises dans l'édition complète des œuvres d'Anselme, établie par le même auteur :

Schmitt (F. S.), S. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia:* Voi- I, Seccovii, 1938, contient : *Monologion* (p. 1-87) ; *Proslogion* et la discussion qui s'y rattache (p. 89-139) ; *De grammatico* (p. 141-168) ; *De veritate* (p. 169-199) ; *De libertate arbitrii* (p. 201-226) ; *De casu diaboli* (p. 227-276) ; *Epistolae de incarnatione uerbi pars prior* (p. 277-290).

— Vol. II, Edinburgi, 1946, contient : *Epislola de incarnatione verbi* (p. 1-35) ; *Cur deus homo* (p. 37-133) ; *De conceptu virginali*

et de originali peccato (p, 135-173); *De processione spiritus sancti* (p. 175-219) ; *Epistolae de sacrificio azimi el fermentati...* (p. 221-242) ; *De concordia praescientiae el praedestinationis el gratiae dei cum libero arbitrio* (p. 243-288).

— Vol. III, Edinburgh 1946, contient : *Orationes sive meditationes* (p. 1-91) ; *Epistolarum liber primus* (p. 93-294).

— Vol. IV, Edinburgh 1949, contient : *Epistolarum liber secundus: prima pars.*

— Vol. V, Edinburgh 1951, contient : *Epistolarum liber secundus: allera pars.*

— Vol. VI, Edinburgh 1961, contient : *Index S. Scripturae* (p. 1-18) ; *Index auctorum* (p. 19-24} ; *Index generalis personarum et rerum* (p. 25-395).

A ces œuvres s'ajoute, scion Schmitt, un traité incomplet, récemment découvert et édite par ce même auteur :

— *Ein neues unrollendeles Werk des M. Anselm von Canterbury: « De poteslale el impolenlia, possibilitate el impossibilitate, necessitate el libertate »*, dans *Retirage zur Geschichle der Philosophie und Théologie des Millelalters,* 33, 1936. L'authenticité nnselmienne de ce traité a cependant soulevé quelques objections : par ex. H. WeiswEiLBn, dans *Scholaslilc,* 13, 1938, p. 103-105.

II. TRADUCTIONS

A. — Allemandes

Allers (R.), *Anselm uon Canterbury. I.eben, Lehre, Werke tiberselzi, eingeleilel und erlùulerl von...,* Wien, 1936.

Beroenthai. (F.), *Das Sein, der Ursprung und das Wort. Der Gotlesge.danke des Heiligen Anselm. Mit dem l.aleinischen und Dcutschen Text des Proslogion {*=· Slimmen der .Meister,* 3), Augsburg, 1949.

Brinktrine (J.), *Anselm Proslogion. Ueberselzung,* dans *F. Schl·· ninghs Sammlung philosphischer Lcscsloffe,* Paderborn, s.d. (1924 ou 1925).

Ostlender (IL), « Anselm von Canterbury, der Vater der Scholasllk. Mit deutschen und lateinischen Texlen ·, dans *Religiose Quellenschriften,* 45, 1927, 45 Seiten.

Schmitt (F. S.), *Anselm von Canterbury. Cur Deus Homo. Warum Gott Mensch gewordcn. Laleinisch und Deutsch. Besorgl und ûbersctzl von...,* München, 1956.

Stolz (A.), *Anselm von Canterbury. Seine I.eben, seine Bedeulung, seine Hauphoerke,* München, 1937.

B. — Espagnoles

Alameda (J.), *Obras completas de San Anselmo, traducidae por la primera vez al Castellano. Texto latino de la ediciôn critica del* P. Schmitt, *o.s.b. Introducciôn general, version castellana y notas teolôgicas, sacadas de los comentarios del* P. Olivarez, *o.s.b., por el* P. Julian Alameda *(I Biblioleca de Autorcs Cristianos),* 2 vol., Madrid, 1942-1943.

Maas (B.), *San Anselmo. Proslogion. Texte y traducciôn. Traducciôn castellana de* Bealriz Maas. *Prôlogo* deGuillermo Blanco f— *Facullad de humanidades y ciencias de la educaciôn, Instituto de fltosofla, Secciôn Textos,* I), La Plata, 1950.

C. — Françaises

Anonyme, Traduction (dactylographiée) du *Cur Deus homo* (ὐ la Bibliothèque de la Faculté de Théologie Protestante de Paris), b. d.

Anonyme, *Sanctus Anselmus, Cantuariensis Archiepiscopus. Traclalus de Dei existenlia. Saint Anselme, arch, de Can!.: TraiU de l'existence de Dieu (I Bibliothèque ecclésiastique, chefs-d'œuvre des Pires de l'Église,* 15), Paris, 1838.

Anonymes, *Entretiens spirituels (De similitudinibus) de saint Anselme, traduits par les Moniales du monastère de Sainte-Croix de Poitiers,* coll. *Pax,* XVIII, Lillc-Paris-Marcdsous, 1924.

— *Lettres spirituelles choisies de saint Anselme, traduites par les Moniales ... de Poitiers,* coll. *Pax,* XXIV, Paris-Maredsous, 1926.

Borel (L.), *Traduction de quelques Lettres de saint Bernard relatives à Pierre Abailard el à Arnold de Brescia. Sainl Anselme el le Monologium. Quelques Lettres, traduites par ...,* Paris, 1844.

Castel (A.), *Méditations el prières de sainl Anselme, traduites par dom A. C.,* de l'abbaye do Ligugé. *Introduction par dom* A. Wilmart, de l'abbaye do Farnborought, coll. *Pax,* XI, Paris-Maredsous, 1923.

Josson (J.)» *Saini Anselme, archevêque de Canlorbèry. Sa vic el son traité des Motifs de l'incarnation (Cur Deus homo),* Charleroi, 1872.

Koyhé (A.), *Sainl Anselme de Cantorbéry, Fides quaerens intellectum, id esi Proslogion, Liber Gaunilonis pro insipiente atque Liber apologelicus contra Gaunilonem. Texte cl traduction par..., (- Bibliothèque des textes philosophiques).* Paris, 1930.

Rousseau (P.), *Œuvres philosophiques de sainl Anselme. Avant-propos et traduction par...,* coll. *Bibliothèque Philosophique,* Parie, s.d. [1945].

ÜBAOH8 (G. C.), *De la connaissance de Dieu, ou Monologue et Prosloge avec ses appendices, de saint Anselme, arch, de Cant, et docteur de TÉglise. Texte revisi d'après un ancien manuscrit, accompagné d'une Traduction française, d'une Préface, de Noies el d'une Table analytique des Matières, par...,* Louvain, 1854.

— *Du réalisme en théologie ct en philosophie. Opuscules sur le dogme de la Trinité el TIncarnation du Verbe, et sur la conception virginale el le péché originel, par sainl Anselme ... Suivis de deux Lettres ... 'Texte latin ... accompagné d'une Traduction française, d'une Préface, de Noies et d'une Table analytique des matières, par ...,* Louvain, 1856.

D. — Italiennes

Antonelli (M. T.), *Anselmo d'Aosla. Proslogion e Liber apologelicus. Traduzione, introduzione c note di..., 1 classici della filosofla),* Torino, 1952.

Bandini (L.), *Sant'Anselmo d'Aosta. Monologion. Introduzione, traduzione e note di..., (= Pensalori Antichi e Moderni),* Firenze, 1934.

Beccari (A.), *Sant'Anselmo. Monologio. Nuova versions can introduzione e commente a cura di..., (= Le!turc di fllosofïa,* 30), Torino, 1930.

Lanthua (A.), *Anselmo d'Aosta e il suo Monologio. Introduzione storico-crilica. Il Monologio tradotte con esteso commento. Pagine scelle dalle allée opere,* Firenze, 1934.

Ottaviano (C.), *Anselmo d'Aosla. Il Monologio. Traduzione, prefazione e note di... (·. Antelogia del pensiero medioevale per le scuole medie superiori,* I), Palermo, s.d.

Sandhi (G-), Titre complet : F. S. Schmitt c G. Sandri, S. *Anselmo d'Aosla. Il Proslogion, le Orazioni e le Medilazioni. Introduzione*

e *testo latino di* E. S. Schmitt, *Traduzione ilaliana di* Giuseppe Sandri *(-> Publicazioni dcll'Islitulo Universilario di magistero di Catania; serie filosoflea; testi e traduzione,* n. 1), Padova, 1959.

E. - Néerlandaise

Ijsskling (P. C.), *Waarom God mens word. Ingeleid en uertaald door..., (= Klassicken der Kerk:* II. *De Kerk der Middeleeuwen,* 2), Amsterdam, 1952.

III. ÉTUDES

Abbacnano (N.), *L'argomento ontologico di Anselmo di Aosla,* Gubbio, 1929.

Ahbamondi (A.), S. *Anselmo d'Aosla nella storia, nella pedagogia, nella filosofla. Contribulo a la coitura Ilaliana médiévale,* Napoli, 1911.

Abroell (L.J, *Sanctus Ansetmus Canluariensis. De mutuo fidei ac rationis consortio,* Wircoburgi, 1864.

Adlhoch (B. F.), « Roscelin und Sanet Anselm. Proie Glossen », dans *Philosophisches Jahrbuch der GGrres-Gcsellschaft,* 20, 1907, p. 442-456.

— «Anselme et Gaunilon », dans *Revue de philosophie* XV, 1909, p. 673-691.

Alameda (J.), *Obras completas de San Anselmo, Iraducidns por la primera vez al Castellano. Texlo lalino de la ediciôn critica del* P. Schmitt o.s.b. *Inlroducciôn general, version castillana y notas tcolôgicas, sacadas de los comenlarios del* P. Olivarez, o.s.b., *por el* P. Julian Alameda (= *Bibliotcca de Aulores Cristianos),* 2 vol., Madrid, 1942-1943.

— «La mariologia de San Anselmo* dans *Las Ciendas,* XII, 3, Madrid, 1917, p. 561-601.

Alès (A. d'), «Muscipula », dans *Recherches de science religieuse,* 21, 1931, p. 589-590.

Allers (R.), *Anselm von Canterbury. Lcben, Lehre, Wcrke, tlberselzl, eingeleilel und erldulert* von ..., Wien, 1936.

Anonyme, *Divi A. Augustini Hipponensis episcopi Meditationes, Soliloquia et Manuale. Accesserunt Meditationes B. Anselmi, Meditationes Diui Bernardi, cl Idiotae, viri docti, Contemplationes de amore divino,* Romae, 1874.

Anonyme, *Sancti Anselmi, Canluariensis Archicpiscopi, Mariale.* Editio secunda, Tornaci, 1885.

Anonyme, *Sancti Anselmi, Canluariensis episcopi, super psalmum Miserere meditatio,* Monsterolii, 1886.

Anonyme, *Sanctus Anselmus, Canluariensis Archiepiscopus. Tractatus de Dei exislentia. Saint Anselme, arch, de Cantorbéry: Traité de l'existence de Dieu (= Bibliothèque ecclésiastique, chefs-d'œuvre des Pires de TÉglise,* 15), Paris, 1838.

Anonymes (Moines de Snint-Maur), *Orationes sancti Anselmi (...) nuper in Galliis erutae ex variis el antiquis mss cura el studio Monachorum Congregationis S. Mauri* (...], Romae, 1697.

Anonymes et Divers, *Souvenir des files du VIII' centenaire de la mort de saint Anselme d'Aoste (2-12 septembre 1909),* Aoste, 1909.

Anonymes, *Entretiens spirituels (De similitudinibus) de saint Anselme, traduits par les Moniales du monastère de Sainle-Croix de Poitiers,* coll. *Pax,* vol. XVIII, Lille-Paris-Maredsous, 1924.

Anonymes, *Lettres spirituelles choisies de saint Anselme, traduites par les Moniales du monastère de Sainte-Croix de Poitiers,* coll. *Pax,* vol. XXIV, Paris-Maredsous, 1926.

Antonelli (M. T.), *Anselmo ‹TAosta. Proslogion e Liber apologeticus. Traduzione, introduzione e note di..., {= 1 classici della filosofla),* Torino, 1952.

Antweiler (A.), «Anselmusvon Canterbury. *Monologion* und *Proslogion* », dans *Schnlaslik,* 8, 1933, p. 551-560.

Arcy (C. F. d'), voir Grknsted.

Arendzen (J. P.), voir Lattey.

Armitage Robinson (J.), *Gilbert Crispin, Abbot of Westminster. A study of the Abbey under Norman rule (=› Notes and Documents relating lo Westminster Abbey,* III), Cambridge, 1911.

Aubourg (G.), « Le fonti vive della teologia di S. Anselmo (La Regola nella formazlone di un Dotlore della chiesa) », dans *Benediclina* 3, 1949, p. 189-201.

Audet (Th. A.), « Une source augustinienne de l'argument de saint Anselme », dans *Etienne Gilson, philosophe de la Chrétienté (=Ben·cordres,* 30), Paris, 1949, p. 105-142.

— *La théologie du « Cur Deus Homo »* (cours professe à l'institut d'études médiévales de l'Unlversité de Montréal, au cours des années académiques 1949-50 et 1951-52, et reproduit pro *manuscriplo* à titre posthume), Montréal, 1959.

Aulbn (G.), « Die drei Haupttypen des christlichen VersOhnungsgedankens », dans *Zeitschrift für systcmalische Théologie,* 8, 1931, p. 501-538.

— *Christus Victor. La notion chrétienne (te rédemption* (traduit du suédois par G. Hoffmann-Siegel), COll. *Les religions, 4,* Paris, 1949.

Bakumker (CL), *Witelo, ein Phitosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts (= Bcilrage zur Geschichte der Philosophie des Millclallers. Texte u. Unlersuchungen* 3, 2), Münster I. W., 1908.

Baeümkek (Fr.), *Die Lehre des hl. Anselms von Canterbury und des Honorius Auguslodunensis vom Willen und von der Gnade. Teil 1. (Inaugural-Dissertation ... kalh. theol. Fak. Univ. Bonn),* Münster i. W., 1911.

Baeumker (Th. Fr.), *Die Lehre Anselms von Canterbury (iber den Willen une seine Wahlfreiheit, nach den Quellen dargeslelll (= Retirage sur Geschichte der Philosophie des Mitlelallers,* Bd X. Heft 6.), Münster i.W., 1912.

Bainvel (J.), ‹ La théologie de saint Anselme. Esprit, méthode et procédés, points de doctrine », dans *Revue de philosophie* XV, 1909, p. 724-746.

— article *Anselme de Canlorbéry (sainl),* dans *Dictionnaire de théologie catholique,* I, 2·· partie, 1937, col. 1327-1360.

Balthasar (N.), *La méthode en Théodicée. Idéalisme anselmien el réalisme thomiste.* Extrait des *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie,* Louvain, 1912.

Bandini (L.), *Sanl'Anselmo d'Aosta. Monologion. Introduzione, Iraduiionc e note di..., (■ Pensalori Antichi e Moderni),* Firenze, 1934.

Barth (B.) und Hug (Λ.), *Belrachlungen des hl. Anselm,* München, 1926.

Barth (K.), « Die Notwendigkeit der Théologie bei Anselm von Canterbury », dans *Zeitschrift für Théologie und Kirche,* N. F. XII, 1931, p. 350-358.

— *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Exislenz Gotles,* München, 1931 Karl Barth, *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry, trad, française* de Jean Carrère, coll. *Bibliothèque théologique,* Neuchâtel-Paris, 1958.

Barton (J. M. T.), voir Lattey.

Basly (Déodat de), « *L'Assumplus Homo.* L'emmêlement de trois conflits : Pélage, Nestorius, Apollinaire », dans *La France Franciscaine,* 11, 1928, p. 265-313.

— «Le Moi de Jésus-Christ : le déplacement des autonomies», *ibid.* 12, 1929, p. 125-160 et 325-352.

— «Inopérantes offensives contre *l'Assumptus Homo*, ibid.* 17, 1934, p. 419-173; 18, 1935, p. 33-101.

— « Scotus Docens ou Duns Scot enseignant la Philosophie, la Théologie, la Mystique» (—Supplément à *La France Franciscaine),* Paris, 1934. La première partie de cette étude a paru dans cette même Revue, 17, 1934, p. 47-147.

Baudry (L.), « La prescience chez saint Anselme », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 15® à 17e années, t. XIII, 1940-42, p. 223-237.

Baur (F. C.), *Die chrislliche Lettre von der Versvhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der allcslen Zeit bis auf die neueste,* Tübingen, 1838.

Bayart (J.), « The concept of Mystery according 4o St. Anselm of Canterbury », dans *Ilecherches de théol. anc. el mid.,* 9, 1937, p. 125-166.

Beccahi (A.), « II *Monologio* di Sant'Ansclmo », dans *Convivium,* I, 1929, p. 431-443.

— *Sani'Anselmo d'Aosta. Monologio. Nuova versions con inlroduzione. e commento a cura di... (— Lellure di filosofta,* 30), Torino, 1930.

Beckaert (A.), voir *Spicilegium Beccensc.*

Becker (J. B.), « Der Satz des hl. Anselm *Credo ut intelligent* in seiner Bedcutung und Tragweise », dans *Philosophisches Jahrbuch der GUrres-Gesellschaft,* 19, 1906, p. 115-127 et 312-326.

Bergenthal (F.), *Das Sein, der Ursprung und das Wort. Der Gollesgedanke des Heiligen Anselm. Mit dem l.ateinischen und Deulschen Text des Proslogion (= Slimmen der Meislcr,* 3), Augsburg, 1949.

Betzenoohrehr (W.), « Glaubcn und Wissen bei Anselm von Canterbury », dans *Zeitschrift filr Kirchengeschichle,* 48, 1929, p. 354-370.

— *Glauben und Wissen bei den Grossen Dcnkern. Ein Beiirag zur Geschichle des Zenlralproblems der Scholaslik,* Gotha, 1931.

— article *Anselm von Canterbury,* dans *Evangclisches Kirchenlexikon* {Gottingen), I, 1956, p. 129-130.

Beurlier (E.), « Le» rapport,» de la raison et de In foi dans la philosophie de saint Anselme », dans *Revue de philosophie,* XV, 1909, p. 692-723.

BuEMBTZRiF.nF.n (F.), · Encore la lettre d'Anselme de Cantorbêry sur la Cène*, dans *Rech. de théol. anc. el méd.* 3, 1931, p. 123-429.

Bi.ot (G.), *Rtude comparative de l'idée de satisfaction dans le · Cur Deus Homo · de saint Anselme el dans la théologie antérieure el postérieure* (Thèse, Fac. théol. prot. Paris), Alençon, 1886.

Blumen-khanz (B.), *Die Judenpredigl Augustins. Kin Beiirag zur Geschichle der jüdish-christlichcn Beziehungen in den erslen Jahrhunderlen (Inaugural-Dissertation,* Philosophlsch-hislor. Fak. Univ. Basel), Basel, 1946 ; cette étude est également parue dans *Basler Reitràge zur Geschichtswissenschafl,* 25.

— « La Disputatio Judaei curn Christiano de Gilbert Crispin, abbé de Westminter », dans *Revue du moyen âge latin,* IV, 3, 1948, p. 237-252.

— « Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les Juifs et le Judaïsme», dans *Revue des éludes juives,* 109 (N.S.9), 1948-49, p. 3-67; 111 (N.S.I1), 1951-52, p. 5-61 ; 113 (N.S.13), 1954, p. 5-36; 114 (N.S.14), 1955, p. 37-90; 117 (N.S.17), 1958, p. 5-58.

— « Une survie médiévale de la polémique antijuivc do saint Augustin ·, dans *Revue du moyen âge latin,* V, 3-1, 1949, p. 192-196.

— *Altercatio ecctesie contra synagogam. Texte, inédit du X· siècle.* (Thèse complémentaire pour le doctorat és-lcttres, Paris), Strasbourg, 1954 («= *Revue du moyen âge latin,* X, l et 2, 1954).

— et Coâtillon (J.), « De la polémique antijuive à la catéchèse chrétienne. L'objet, le contenu et les sources d'une anonyme ' Altercatio Synagogae et Ecclesiae ' du χιι· siècle », dans *Recherches dc Théologie ancienne el médiévale,* 23, 1956, p. 40-60.

— *Vie et survie de la polémique antijuive* (= Studia Patristica, I. *Texte u. IJntersuchungen zur Geschichle der christlichen Lileratur,* 63), Berlin, 1957, p. 460-476.

— « Augustin et les Juifs, Augustin et lo Judaïsme », dans *Recherches augustiniennes,* I (Supplément à *Revue des éludes augusliniennes),* Paris, 1958, p. 225-241 (avec la bibliographie signalée, p. 225, η. l et 2).

— *Gisleberll Crispini Westmonaslerii Abbatis, Disputatio ludaei cl Christiani, el Anonymi auctoris disputationis ludaei et Christiani continuatio. Ad fidtm codicum recensuit, protegomcnis nolisque instruxit... (= Stromata palrislica el mediaevalia* .... 3), Ultraiecti, 1958. Indications bibliographiques, p. 21-22.

— *Juifs cl Chrétiens dans le monde occidental (430-1096),* Paris, I960.

Bonnar (Λ.), voir Lattry.

Borei. (L.), *Traduction de quelques lettres de saint Bernard relatives à Pierre Abailard et à Arnold de Brescia. Saint Anselme el le Monologium. Quelques lettres, traduites par* ..., Paris, 1844.

Borbli.i (F.), *L'argomenlo onlologico nei grandi pensalori,* Napoli, 1953.

Bouché (B.), *La doctrine du « Filioque · d'après saint Anselme de Cantorbéry. Son influence sur Albert le Grand et sur saint Thomas d'Aquin (Excerpta ex disserlalione ad lauream).* Pont. Univ. Gregoriana, s. l. n. d., [Rome 1938].

BouCiiitté (II.), *Le rationalisme chrétien ά la fin du XI* siècle, ou Monologium el Proslogium de saint Anselme, arch, de Cantorbéry, sur l'essence divine, traduits cl précédés d'une introduction* par ..., Paris. 1842.

Bouillard (H.), *Karl Barth,* III. *Parole de Dieu el existence humaine, 2** partie, coll. *Théologie* 39, Paris, 1957, p. 143-170.

— Voir *Spicilegium Becccnse.*

Bouvier (M.), voir *Spicilegium Beccense.*

Bréhier (É.), *Histoire de la philosophie,* t. I : *L'Antiquité el le Moyen Age,* Fasc. 3 : *Moyen Age el Renaissance,* Paris, 1945.

Brkssolles (A.), « La question juive au temps de Louis le Pieux », dans *Revue d'Histoire de TEglise de France,* 28, 1942, p. 51-64.

Brbzzi (P.), *Homo-Deus, la teopoiesi nel pensiero crisliano dei primi secoli (— Academia nazion. dei Lined, Rendiconti della Classe di Se. morali, sloriche e filologiche,* Serie VIH, 2, 1947, p. 222-258).

Brii.i.enuürg Würth (G.), « Cur deus homo ? », dans *Vox Theologica* 10, 1939, p. 138-142.

Bhinktrinr (Joh.), *Anselm Proslogion. Uebersetzung,* dans *P. SchUninghs Sammlung philosophischer Lesesloffe,* Paderborn, s. d. [1921 ou 1925].

Brook (V. J. K.), voir Grensted.

Browe (P.), *Die Judcnrnission im Miltelalter und die Pàpste (Miscellanea Historiae Pontificiae,* vol. VI, collectionis N. 8), Romae, 1942.

Brown (W. A.), article *Expiation and Atonement,* dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* V, 1912, p. 641-651.

Bruder (J.), *The Mariology of Saint Anselm of Canterbury,* Dayton (Ohio), 1939.

Brusadelli (M.), ‹ La fllosoiia di S. Anselmo ·, dans *Rivista di fîlosofla neo-scûlaslica,* I, 1909, p. 605-621.

Burcii (G. B.), *Early Medieval Philosophy,* Now York, 1951 ; ch. II : ‹ Anselm of Cant. », p. 31-17.

Camfibld (F. W.), » The idea of substitution in the doctrine of the atonement », dans *Scottish Journal of Theology,* 1, 1948, p. 282-293.

Cantor (N. F.), *Church, Kingship and Lay Investiture in England,* 1089-1135 (· *Princeion Studies in History,* 10), Princeton, 1958.

Capone Braga (G.), « Varie forme dell' argomento ontologico », dans *Sophia,* 2, 1934, p. 34-38.

— · Il problema della liberté in S. Anselmo », dans *Sophia,* 3, 1935, p. 334-345.

Cappuyns (M.), « L'argument de saint Anselme », dans *Rech, de Thiol, anc. el mid.,* 6, 1934, p. 313-330.

Carles (J.), · Les idées d'Aristote sur l'esclavage d'après saint Thomas », dans *Revue de philosophie,* 32' année (N. S. 3), 1932, p. 251-265.

Castbl (A.), *Méditations el prières de saint Anselme, traduites par dom* A. Castel, *de I'abbaye de I.igugé. inlrod. pardom* A. Wilmart, *de I'abbaye de Farnborough!;* coll. *Pax,* vol. XI, Paris-Marcdsous, 1923.

CÊ (Marco), « La discussione sulla coscicnza di Cristo nella teologia moderna », dans *Scuola Callolica,* 80, 1952, p. 265-301.

Ceriani (G.), *Anselmo (— GH uomini e la clviltà,* ser. I : *Maestri del Pensiero),* Brescia, 1946.

Charma (A.), *Saini Anselme. Notice biographique, littéraire. et philosophique,* Paris, 1853.

Châtillon (J.), voir Blumbnkranz et *Spicilegium Beccense.*

Chavasse (C. M.), voir Grensted.

Chenu (M. D.), *La théologie au XII* siècle (= Eludes de philosophic médiévale,* 45), Paris, 1957.

— ‹ Une théologie axiomatique au χπ· siècle », dans *Ctleaux in de Nederlanden,* 9, 1958, p. 137-142.

Chevalier (U.), *Répertoire des sources historiques du moyen Age. Biobiblingraphie,* Paris, 1905, p. 256-259.

Cbibnall (M.), voir *Spicilegium Beccense.*

Church (B. W.), *Saint Anselm,* London, 1888.

Cicchetti (A.), *L'Agostinismo nel pensiero di Anselmo d*Aosta,* Borna, 1951.

Clayton (J.), *Saint Anselm. A Critical Biography (Science and Culture Series),* Milwaukee, 1933.

Comres (A.), *Un inédit de saint Anselme? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum » d'après Jean de Ripa. Avec un fac-similé hors texte (= Éludes de philosophie médiévale,* 34), Paris, 1944.

Congar (Y.), voir *Spicilegium Beccense.*

Cousin (P.), voir *Spicilegium Beccense.*

Cremer (H.), « Die Wurzcln des Anselm'schen Satlsfaktionsbegriffs » dans *Theologische Studien u. Kritiken,* 63, 1880, p. 7-24.

— * Der germanische Satistaktionsbegrif T in der VersOhnungslehre ·, dans *Theologische Studien u. Kritiken,* 66, 1893, p. 316-345.

Cripps (B. S.), voir Grhnsted.

Cross (L. B.), voir Grenstrd.

Cruz Hernandez {M.), voir *Spicilegium Beccense.*

Daniels (A.), *ÿuellenbeilrüge und Untersuchungen sur Geschichte der Gollesbeiveise im dreizchnten Jahrhunderl, mil besonderer Beriicksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm (·- Bcitrüge zur Geschichte der Philosophie des Millelalters, Texte und Untersuchungen,* Bd VIII., Hefto I.2.), Münster i. W., 1909.

Daoust {J.}, voir *Spicilegium Beccense.*

Dawson Walter (D.), voir Grenstbd.

De Clerck (E.), « Questions do sotériologie médiévale », dans *Rech. de Thial, anc. et méd.,* 13, 1946, p. 150-184.

— « Droits du démon et nécessité de la rédemption. Les écoles d'Abélard et de Pierre Lombard », dans *Rech. de Théol. anc. et méd.,* 14, 1947, p. 32-64.

Dklhayr (Ph.), voir *Spicilegium Beccense.*

Delius (W.), « Die Verfasserschafl der Schrift *de tribus habitaculis »,* dans *Theol. Studien und Kritiken,* 108, 1937-1938, p. 28-39.

Deneffe (A.), ▮Das Wort *' satisfactio ' »,* dans *Zeitschrift für kalholische Théologie,* 43, 1919, p. 158-175.

Dickinson (J. C.), voir *Spicilegium Beccense.*

Dickson (M.-P.), voir *Spicilegium Beccense.*

Dikpkn (IL), « Un Scotisme apocryphe : la christologie du P. Déodat de Basly », dans *Revue Thomiste,* 49, 1949, p. 428-492 (avec le» bibliographies signalées p. 431, η. I et p. 433-434).

— « La critique du baslisme selon saint Thomas d'Aquin », *ibid.,* 50, 1950, p. 82-118 et 290-329.

— · La psychologie humaine du Christ selon saint Thomas », *ibid.,* 50, 1950. p. 515-562.

— · Note sur le baslisme et le dogme d'Éphèse », *ibid.,* 51, 1951, p. 162-169.

Divers auteurs, art. » Expiation and Atonement », dans *Encycl. ofRel. and Ethics* de J. Hastings, V, 1912, col. 634-671.

Divers auteurs, art. · EriOser » cl « ErlOsung » dans *Die Religion in Geschichte und Gegenioart* do H. Gunkel et L. Tscharnack, fl (2' éd.), 1928, col. 261-285 ; art. « VersOhnung », *ibid.,* V (2· éd.), 1931, col. 1558-1569.

Doerhoi-t (B.), *Die Lehre von der Genugthuung Christi,* Paderborn, 1891.

Domet DK Vorges (lo Comte E.), *Saint Anselme,* coll. *Les grands philosophes,* Paris. 1901.

— « Le milieu philosophique à l'époque de saint Anselme », dans *Revue de philosophie,* XV, 1909, p. 605-617.

Dondaine (H.), «Qualifications dogmatiques de la théorie do *VAssumptus homo* dans les œuvres de saint Thomas », dans *Revue des sciences philosophiques cl théologiques,* 30, 1941-42, p. 163-168.

Draeseke (J.), « Sur la question dos sources d'Anselme », dans *Revue de philosophie,* XV, 1909, p. 639-654.

Druwé (E.), « La première rédaction du ' *Cur Deus Homo* ' de saint Anselme. Le ⁑ *Libellus Anselmi Cantuaricnsis Cur Deus Homo* ⁑ inédit », dans *Rech. desc. rei.,* XX, 1930, p. 162-166.

— *Libri sancli Anselmi « Car Deus Homo » prima forma inedita. Detexit, adieclisque commentariis criticis edidil ... (= Analecta gregoriana.* III), Romae, Pont. Univ. Greg., 1933.

— «La première rédaction du ‘ *Cur Deus Homo '* de saint Anselme », dans *Revue d'hist. eccl.,* XXXI, 1935, p. 501-540.

Duc (A.), · Une relique de saint Anselme û la cathédrale d'Aoste », dans *Rivista Slorica Renedellina,* 4° année, fasc. 15 (fasc. spécial), 1909, p. 95-98.

Ducharme (S.), · *Intellectus* et *ratio* selon saint Thomas d'Aquin », dans *Revue de Γ Université d'Ollatva,* 7, 1937, *Section spéciale,* vol. VI, p. 162·-!70·.

Dufourcq (A.), « Saint Anselme, son temps, son rôle », dans *Revue de philosophie,* XV, 1909, p. 593-604.

Dukes (J.), voir Lattey.

Durand (A.), « Incarnation el christocentrisme », dans *Nouvelle Revue théologique,* 69, 1947, p. 475-486.

— « La liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilitê », *ibid.,* 70, 1948, p. 811-822.

— * La science du Christ», *ibid.,* 71, 1949, p. 497-503.

Dyropp (A.}, *Der ontologische Gotlesbeuxis der hl. Anselm in der Scholaslik. Problem der Gotleserkenntnis,* Munster i.W., 1925.

Eadmer, *Eadmeri Historia Novorum in Anglia, cl Opuscula duo de Vita Anselmi el quibusdam Miraculis ejus. Edited from MSS... by* Martin Rulk *(= Rerum Brilunnicarum Medii Aevi Scriptores* or *Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages,* 81), London, 1884.

Emmen (A.), « De betekenis van St. Anselmus voor de onbevlekte ontvangenis », dans *Studia Catholica,* 29, 1954, p. 249-262.

Essex (E. C.), voir Grknsted.

Evdokimov (P.), voir *Spicilegium Beccense.*

Ewbank (W. F.), » Anselm, on Sin and Atonement », dans *Church Quarterly Revicto,* 146, 1948, p. 61-67.

Fairweather (E. B.), *A Scholastic Miscellany: Anselm to Occam (— Library of Christian Classics,* vol. 10), London, 1956 : sur Anselme, p. 44-215.

— voir *Spicilegium Beccense.*

Faust (A.), *Der MOglichkeilsgedanke. Systemgeschichlliche Untersuchungen, 2. Teil: Chrisl liche Philosophie (»■» Synthesis, Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe,* 7), Heidelberg, 1932; sur Anselme, p. 119-189.

Feifalik (J.), *Studien zur Geschichte der altbbmischen Lileralur. IV. BruchsIOcke des Ansehnslegende,* dans *Silzungsberichle der kaiserlichen Akademie der Wisscnschafieri, Philosoph.-hist. Niasse,* 33., 1860), Wien, 1860.

Fn.T.iATRE (Ch.), *La philosophie de saint Anselme. Ses principes, sa nature, son influence,* dans *Collection historique des grands philosophes,* Paris, 1920.

— *Gerberon, éditeur janséniste des oeuvres de saint Anselme,* Paris, 1920.

Finance (J. de), voir *Spicilegium Beccense.*

Fischer (J.), *Die Erkcnnlnislehre Anselms von Canterbury nach den Quellen dargeslclll (— Beilrâge zur Geschichte der Philosophie des MUlclallers,* X, 3), Münster i. W., 1911.

Flete (J.), *The history of Westminster Abbey,* edited by J. Armitage Robinson (= *Noles and Documents relating Io Westminster Abbey,* II), Cambridge, 1909.

Foley (G. C.), *Anselm's theory of the Atonement,* London, 1909.

Folghbra (J.-D.), « La vérité définie par saint Anselme », dans *Revue Thomiste,* 8, 1900, p. 414-426.

Forest (A.), Van Steenberghen (F.), Gandillac (M. de), *Le mouvement doctrinal du IX· au XIV9 siècle (= Histoire de ΓÉglise depuis les origines jusqu'à nos jours,* fondée par A. Flichh et V. Martin, et dirigée par A. Fliche et E. Jarry, 13), Paris, 1951.

— voir *Spicilegium Beccense.*

Foreviile (R.), voir *Spicilegium Beccense.*

Franck (G. F.), *Anselm von Canterbury, dargeslelU von...,* Tübingen, 1842.

Frutaz (F. G.), «Saint Anselmo et la vallée d'Aoste », dans *Rivtsla Storica Rencdcllina,* 4e année, fasc. 15 (fasc. spécial), 1909, p. 67-89.

Funke (B.), *Grundlagen und Vorausselzungen der Satisfaklionslhcorie des hl. Anselms von Canterbury. Eine Monographie von..., (= Kirchengcschichtliche Studien,* VI.3.), Münster i.W., 1903.

Gallbrand (H.) [—pseudonyme do J. Turmkl], « La rédemption dans ΓÉglise lutine d'Augustin à Anselme », dans *Revue de l'histoire des religions,* t. 91,46" année, 1925, p. 35-76.

— « La rédemption dans les écrits d'Anselme et d'Abélard », *ibid.,* p. 212-241.

Galtier (P.), *L'unité du Christ. Être. Personne. Conscience,* Paris, 1939.

— « La conscience humaine du Christ. A propos dc quelques publications récentes», dans *Gregorianum,* 32, 1951, p. 525-568.

— « La conscience humaine du Christ », dans *Gregorianum,* 35, 1954, p. 225-246 (avec les articles ou études signalés p. 225).

Gandillac (M. de), *Œuvres choisies d'Abélard.* Textes présentés et traduits par .... dans *Bibliothèque philosophique,* Paris, 1945.

— voir Forest.

Gaudkl (A.), « La théologie de *ΓAssumptus Homo.* Histoire et valeur doctrinale. A propos du livre du P. Déodat de Basly : *Inopérantes offensives contre l'Assumplus Homo »,* dans *Revue des sciences*

religieuses, 17, 1937, p. 64-90 et 214-234 ; 18, 1938, p. 45-71 et 201-217.

Geisklmann (J.), ▮ Der Abendmahlsbrief des Anselm von Canterbury ein Work des Anselm von Laon », dans *Theologische. Quarlalschrifl,* 111, 1930, p. 320-349.

Gf.mmkl (J.), «Die justitia in dcr Lchre des hl. Thomas», dans *Scholaslik,* 12, 1937, p. 204-228.

Geurtsen (H.), «Argumentum ontologicum », dans *Bijdragen uilgegeven door de philosophische en theol. Faculleiten der Noord- en Zuid-Nederlandse Jezuieten,* 9, 1948, p. 81-88.

Gf.yrr (B.), « Zur Deutung von Anselms *Cur Deus Homo »,* dans *Théologie und Glaube,* 34. 1942, p. 203-210.

Geyer (P.). *Die palristische und scholaslische Philosophic* {= P. Uebbrwegs, *Grundriss der Geschichle der Philosophie,* II. Toil), 11· éd., Berlin, 1928, p. 192-203 el 698-700.

Geyser (D. J.), «La démonstration *a priori de* l'existence de Dieu chez saint Anselme », dans *Revue de Philosophie,* XV, 1909, p. 665-672.

Ghbllink (J. de), *Le mouvement théologique au XIIe siècle (Muscum Lessianum,* section historique, 10), 2· éd., Bruges, 1948.

— *Littérature latine au moyen âge (Bibliothèque catholique, des sciences religieuses,* vol. 85 et 86), 2 vol., Paris, 1939; sur Anselme, vol. II, p. 124-133.

Gilson (Ét.), *Sens et nature de l'argument de saint Anselme,* dans *Archives d'histoire doctrinale el littéraire du moyen âge,* 9, 1934, p. 5-51.

— *L'Esprit de la philosophie médiévale (= Éludes de philosophie médiévale,* 33), 2· éd., Paris, 1944.

— *Reason and revelation in the Middle Ages (= The Richards leclures in the University of Virginia),* New York. 1946.

— *La philosophie au moyen âge des origines palristiques à la fin du XIVe siècle,* 2· éd., Paris, 1952 ; surtout p. 240-252.

Glorieux (P.), « Le Christ adorateur du Père », dans *Revue des sciences religieuses,* 23, 1949, p. 245-269.

— « Saint Thomas, les faux anollinaristes et *VAssumptus Homo »,* dans *Mélanges de science religieuse,* 9, 1952, p. 27-54.

— Voir *Spicilegium Beccense.*

Gottscihck {.!.), « Sludicn zur VersOhnungsIchre des Mittclalters », dans *Zeitschrift für Kirchengcschichle,* 22. 1901, p. 378-438.

— «Augustins Anschauung von den ErlOserwirkuugon Christi », duns *Zeitschrift für Théologie und Kirche,* 11, 1901, p. 97-213.

Grabmann (M.), *Gie Geschichle der scholaslischen Methode,* 2 vol., Freiburg i. B., 1909-1911. Réédition 1961.

— *Millelallerliches Gcistesleben. Abhandlurigen zur Geschichle der Scholaslik und Myslik,* München, I, 1926; II, 1936; III, 1956 (mil der Bibliographie M. Grabmanns lierausgegeben von L. Ott).

— *Die Geschichle der kathotischen Théologie seil dem Ausgang der Vdlcrzcil. Mil Benülzung von* M. J. Schrbdens *Grundriss dargestellt,* Freiburg 1.13., 1933.

Grammont (P.), voir *Spicilegium Deccenxe.*

Grensted (L. W.), *A short history of the doctrine of the alonemenl (Publications of the University of Manchester. Theol. Series* IV}, Manchester, 1920.

- *The atonement in hislorg and in life.. A volume of essays ediled* by..., Londres, 1929. Ce volume collectif contient les contributions suivantes : L. W. Ghensted, *Introduction* (p. 5-32) ; !.. B. Cross, « Sacrifico in the Old Testament » (p. 33-64) ; R. S. Cripps, « The Contribution of the Prophets of Israel » (p. 65-96) ; A. Lukyn Williams, «Atonement in .Jewish Literature from C. 400 B. C. to A. D. C. 200 . (p. 97-120) ; A. J. Tait, « The Atonement in the Synoptic Gospels· (p. 121-132); D. Dawson-Walker, «The Pauline View of the Atonement* (p. 133-153); W. H. Rigg, «The Atonement in the .Johanninc Writings» (p. 154-176); H. Smith, «The Atonement in Patristic Writings» (p. 177-197); A. R. Whatbley, « Anselm's Doctrine of the Atonement » (p. 199-213) ; V. J. K. Brook, «The Atonement in Reformation Theology » (p. 214-235) ; E. C. Essex, «The Atonement in Post-Reformation Writers » (p. 236-263) ; C. F. d'ARCY, « Atonement and the Problem of Evil» (p. 264-283) ; L. W. Grensted. «The Atonement in Personal Experience » (p. 284-298) ; C. J. Shrbbbare, « The Atonement and Some Tendencies of Modern Thought ... » (p. 299-321) ; C. M. Chavasse, « The Preaching of Cross · (p. 322-335).

Grimlby (B.), voir Lattey.

Grunwald (G.), *Geschichle der Gollcsheiveise ini Millelallcr bis zum Ausgang der Hochscholaslik nach den Quellen dargestellt (= Beitriige zur Geschichle der Philosophie des Mittelallers. Texte und Unlersuchungen,* VI. 3), Münster i. W., 1907.

Guardini (R.), «Anselm von Canterbury und das Wesen der Théologie », dans *Auf dem Wege, Versuche,* Mainz, 1923, p. 33-65.

Haenchhn (E.), « Anselm und Barth (Zur Frage dor Apologetik) », dans *Wort und Geist, Feslgabe fiir Karl Heim, sum 60. Geburtstag (= Furche Studien,* Bd 9.), Berlin, 1934, p. 181-205.

— « Anselm und Vernunft ». dans *Zeitschrift ftir Théologie und Kirche,* 48, 1951, p. 312-342.

Harnack (A. von), *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* III, 5* éd., Tübingen, 1932.

Hasse (F. R.), *De onlologico Anselmi pro existeniia Dei argumento. Inesl enumeratio variarum anselmianorurn operum editionum* (Leçon do maîtrise de la Fac. dc Théologie Évangélique), Bonn, 1849.

Haydon (A. E.), *The Influence of Medieval Judaism on Christianity. Environsmenlal Factors in Christian History,* Chicago, 1939.

Hayen (A.), *La communication de l'flre d'après saint Thomas d'Aquin.* II. *L'ordre philosophique de saint Thomas (— Museum Lessianum, section philosophique,* 41), Louvain, 1959, p. 128-132, sur Anselme.

— Vuir *Spicilegium Beccense.*

Hkf.r (F.), *Aufgang Europas. Eine Studie :u den Zusammenhdngen zivischen politischer Religiositdt, Frbmmigkeilssiil und dem Werden Europas im 12. Jhdt,* Wien-ZQrich, 1949 : sur Anselme, p. 165-181.

Heinrichs (L.), *Die Genugstuungslheorie des hl. Anselms von Canterbury, neu dargeslellt und dogmalisch geprüfl ...(■· Forschun·gen zur Chrisllichen LHeralur — und Dogmengeschichte,* Bd IX. Heft 1.), Paderborn, 1909.

Hbitz. (Th.), *Essai historique sur les rapports entre la philosophie cl la foi de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin* (thèse de Fribourg en Suisse), Paris, 1909.

Henry (D. P.), «Numerically definite reasoning in the *Cur deus homo* (of St. Anselm) », dans *Dominican Studies* (Oxford). 6, 1953, p. 48-55.

«The *Proslogion* Proofs», dans *Philosophical Quarterly,* 5, 1955, p. 147-151.

— voir *Spicilegium Beccense.*

Hermann (R.), «Anselms Lettre vom Werkc Christi in ihrer bleibenden Bedculung », dans *Zcitschrifl fiir systemalische Théologie,* 1, 1923, p. 376-396.

— · Christi Verdienst u. Vorbild. Zum Problem der Schlusskapitel von Anselm *Cur Deus Homo? »,* dans *Zeilsch. f(lr systemalische Théologie,* 9, 1931, p. 455-472.

Herhlin (().}, *The ontological Proof in Thomislic and Kantian Interpretation (— Acta Universitatis Upsaliensis),* Uppsala, 1950.

H6hnh (E.), *Anselmi Cant, philosophia cum aliorum illius aclalis decretis comparatur ejusdemque dc satisfactione doctrina dijudicatur,* Leipzig, 1867.

HuitTKR {H.), *Sancti Anselmi, Canluariensis archiepiscopi, De diuinilalis essentia monologium edidit... {*= *Sanctorum Patrum opuscula selecta ad usum praesertim studiosorum theologiae,* 28}, Oeniponli, 1874.

Ijsseling (P. C.), *Waarom God mens irerd. Ingeleid en vertaald door... (Klassieken der Kerk:* II. *De Kerb der Middeleeuwen,* 2.), Amsterdam, 1952.

Isengard (Luigi d'), « Profila di sunt' Anselmo », dans *Riuisla Storica Benedellina,* 4° année, fasc. 15 (fasc. spécial), 1909, p. 13-21.

Jacquin (A. M.), « Les *raliones necessariae* de saint Anselme », dans *Mélanges Mandonnel,* 2 (=» *Bibliothèque Thomiste,* XIV), Paris, 1930, p. 67-78.

Janssens (H. L.), «Saint Thomas et suint Anselme.», dans *Xenia Thomislica,* 3, 1925, p. 289-296.

Jblxe (R.), «Fides quaerens intellectum», dans *Theologisches LHeraturblalt,* 60, 1939, p. 152 ss.

Jones (R. T.), *Sancti Anselmi Mariologia. Dissertatio doctoralis praesenlala Facultati theologicae Sanctae Mariae ad Lacum,* Mundelein (Illinois), 1937.

Josson (J.), *Saint Anselme, archevêque de Canlorbiry. Sa vie el son traité des Motifs de l'incarnation* (Cur Deus Homo), 2" éd., Charleroi, 1872.

Kent (W. H.), article *Anselm, Saint, Archbishop of Canterbury, Doctor of the Church,* dans *The Catholic Encyclopedia,* I, 1907, col. 546-550.

Kesel (L. do), « De betekenis van S. Anseknus in de geschiedenis dcr théologie ». dans *Collationes Gandavenses,* 23, 1936, p. 200-206.

Kop.hlf.r (W.), *Dogmengeschichte als Geschichle des chrisllichen Selbslbewusslseins. Das Zeitaller der Reformation,* Zurich, 1951.

Kolpino (A.), *Anselms Proslogion-Remeis der Existenz Golles im Zusammenhang seines spekulativen Programme ‹ Fides quaerens intellectum » (*II *Grenzfragen zwischcn Théologie und Philosophie* 8), Bonn, 1938.

Kopp (H. P.), Die *Beurleilung von Anselms « Cur Deus Homo » In dec proteslantischen deutschsprachigen Théologie scit Ferdinand Christian Baur fZur Erlangung der Doktorwtirde der Theol. Fak. Basel uorgetegte Dissertation),* Lahr in Baden, 1956 ; importante bibliographie, p. 82-88.

Koyrë (A.), *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme,* Paris, 1923.

— *Saint Anselme de Canlorbéry. Fides quaerens intellectum, id est Proslogion, Liber Gaunilonis pro insipiente atque Liber apologeticus contra Gaunilonem. Texte el trad, par ... (=> Bibliothèque des textes philosophiques),* Paris, 1930.

Kulhmann (G.), «Zu Karl Barths Anselmbuch », dans *Zeitschr. filr Théologie and Kirche,* N. F. 13, 1932, p. 269-281.

Kdnzb (B.), article *Anselm, Erzbischof von Canterbury,* dans *Bealencyclopâdie für proleslantische Théologie and Kirche,* I. 1896, p. 562-570.

Lachance (L.), *Le concept de droil seton Aristote el sainl Thomas,* Montréal-Paris, 1933.

Landgrap (A. M.), *Dogmengeschichle der Frtihscholaslik,* 4 t., Regensburg, 1952-1956.

Lantrva (A.), *Anselmo d'Aosta e il suo Monologio. Inlroduzione slorico-crilica. 11 Monologio Iradotlo con esleso commento. Pagine scelle dalle altre opere,* Firenze, 1934.

Laporte (J.), voir *Spicilegium Beccense.*

Lattf.y (C.), *The Atonement. Papers from the Summer School of Catholic Studies held al Cambridge, July 31-Aug. 9, 1920,* edited by .... Cambridge, 1928. Ce volume collectif contient les contributions suivantes : J. P. Arendzbn, · The old Testament and the Gospels» (p. 1-46); C. Lattey, «St. Paul's Epistles » (p. 47-81) ; J. M. T. Barton, «The Epistle of the Hebrews» (p. 82-106); H. Pope, «The Latin Fathers» (p. 107-134); J. B. Reeves, «The speculative development during the scholastic period» (p. 135-197) ; A. Bonnar, » Sin » (p. 198-222) ; E. Towers, «The sacraments » (p. 223-236) ; B. Grimlky, · Modern views » (p. 237-285) ; deux appendices par J. Dukes (p. 286-293) et II. Rastall (p. 294-301).

Leclercq (J.), voir *Spicilegium Beccense.*

Lefèvre (Y.), voir *Spicilegium Beccense.*

Leipoldt (J.), « Der BegriiT *meritum* in Anselm's Versôhnungslchre », dans *Theologische Sludien u. Kritiken, 77,* 1904, p. 300-308.

Lepidi {A.}, « La preuve ontologique de l'existence de Dieu », dans *Revue de philosophie,* XV, 1909, p. 655-664.

— » Lu prova ontologica dell'esistenza di Dio e sant* Anselmo », dans *Rivisla Slorica Benedellina,* 4e année, fasc. 15 (fasc. spécial), 1909, p. 118-127.

Levasti (Λ.), *SanTAnselmo : Vila e Pension,* Bari, 1929.

Liedtke (H.), *Die Betveise file das Dasein Goltes bei Anselm von Canterbury und Renatus Carlesius (Inaugural Dissertation... Philos. Fak. UniversHdl Heidelberg),* Heidelberg, 1893.

Lindroth (H.), *FGrsoningen. En dogmhislorisk och syslemalisk unde.rsOkning (.·- Uppsala Universilels Arsskrift,* 1935, 1.8), Uppsala, 1935.

Lohmbybr (E.), *Die Lehre vom Willen bei Anselm von Canterbury,* Leipzig, 1914.

Loors (I·'.). *Leitfaden sum Sludium der Dogmengeschichle,* Halle, 1906.

Losacco (M.), « La dialottica in Anselmo d'Aosta », dans *Sophia,* 1, 1933, p. 188-193.

LorriN (O.), « Los définilions du libre arbitre au xti» siècle», dans *Revue. Thomiste,* 32 (Nouv. série, X), 1927, p. 104-120 et 214-230 ; pour saint Anselme, p. 105-111.

— « Le concept de justice chez les théologiens du moyen âge avant l'introduction d'Aristote », dans *Revue Thomiste,* 44, 1938, p. 511-521.

— «Baptême et péché originel de saint Anselme à saint Thomas d'Aquin », dans *Ephemerides lheol. Lovanienses,* 19,1942, p. 225-245.

Lubac (IL de), voir *Spicilegium Beccense.*

Lugano (P.), * Sant' Anselmo e il monachismo benedettino della congrcgazionc Beccense », dans *Rivisla Slorica Renedellina,* 4* année, fasc. 15 (fasc. spécial), 1909, p. 27-49.

Maas (B.), *San Anselmo. Proslogion. Texto y Iraducciôn. Traducciôn castillana de* B&atiuz Maas. *Prôlogo de* Guillermo Blanco *(Facultad de humanidades y ciendas de la cducaciôn, Instituto de /ilosofia, Secciôn Textos,* 1), Ln Plata, 1950.

Macdonald (A. J.), *Lanfranc. A study of his life, work and writing,* Oxford-London, 1926.

Authority and Reason in the early Middle Ages, being the Hulscan Lectures 1931-1932 delivered in the University of Cambridge in Michaelmas Tenn 1931, Oxford, 1933.

Me Intyre (J.). *SI. Anselm and his critics. /1 re-inlerprclalion of the « Cur Deus homo»,* Edinburgh-London, 1954.

— Voir *Spicilegium Beccense.*

Maehler (M.), article *Anselme de Canlorbéry (saint),* dans *Dictionnaire de Spiritualité,* 1, 1937, col. 690-696.

Mailloux (B.), « Saint Thomas et les Juifs. Essais et Bilans », dans *Journées thomistes,* I, 1935, p. 217-285.

Maréchaux (B.), · Λ propos du *Fides quaerens intellectum* de saint Anselme », dans *Bivisla Storica Bcncdcllina,* 4* année, fasc. 3, 1909, p. 25-39.

— » La procession du Saint-Esprit d'après saint Anselme », *ibid.,* 4· année, fasc. 15 (fasc. spécial), 1909, p. 59-64.

— « La sainteté et saint Anselme. Théorie et pratique», dans *Revue de philosophie,* XV, 1909, p. 747-761.

Marias (J.), *San Anselmo y el insensato. Y olros esludios de filosofia,* Madrid, 1944.

Marmot. (B. del), *La Conception Immaculée de ta Vierge Marie, par Eadmer,* coll. *Pax,* vol. XIV, Paris-Marcdsous, 1923.

Masnovo (A.), » Ontologismo agostiniano ? », dans *Ilivisla di filosofia neo-scolaslica,* 32, 1940, p. 473.

Mason (J. F. A.), voir *Spicilegium Beccense.*

Micuaud-Quantin (P.), voir *Spicilegium Beccense.*

Miranda c Barbosa, « As Provas Anselmianas da Existencla de Deus », dans *Revisla Porluguesa de fllosofia,* 1, 1945, p. 158-175.

Mobllbr (E. von), « Dio Anselmsche Satisfaktio und die Busse des germanischen Strafrechts », dans *Thcologische Sludien und Kriliken,* 72, 1899, p. 627-634.

MOnnich (S. W.), » De Inhoud van Ansolmus *Cur Deus homo »,* dans *Nederlands Archiev voor Kerkgeschiedcnis,* 36, 1948, p. 77-109.

Moncallero (L.), « Le fonli della leodicea di sant'Ansehno d'Aosta », dans *Ilivisla di filosofia neo-scolaslica,* 29, 1937, p. 296-309.

Montalembekt (Le Comte de), *Saint Anselme, fragment de l'introduction à Γhistoire de saint Bernard,* par ..., Paris, 1844.

Moosherr (Th.), « Die Versôhnungslehre des Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino », dans *Jahrbücher fur proleslantische Théologie,* 16, 1890, p. 167-262.

Morett I-Costanzi (T.), *L'ascesi di coscienza e l'argomcnlo di S. Anselmo,* Roma, 1951.

Morin (G.), « Lettre inédite d'Afnselinc do Cantorbéry] à Gfodcfroy de Bouillon] ? », dans *Revue Bénédictine,* 31, 1922, p. 135-146.

Mozley (J. K.), *The doctrine of the Atonement,* London, 1915.

Nazzani (R.), « Nota psicologica intorno al significato dell'argomento di S. Anselmo d'Aosta », dans *Rivista fUosofica,* 6, 1904, p. 183-197.

NAdoncsixe (M.), voir *Spicilegium Beccense.*

Noffkh (A.), *Ehre und Genugluung. Eine Untcrsuchung zu der Schrift « Cur Deus Homo? · von Anselm von Canterbury. Inaugural-Dissertation Theol. Falc. Erlangen Universilûl,* Greifsswald, 1940. Importante bibliographie concernant les influences germaniques dont relèverait le *Cur Deus homo* (p. 110-116).

Ostlendbr (H.), « Anselm von Canterbury, der Vater der Scholastik. Mit deutschen und lateinischon Texten », dans *Religiose Quellenschriflen,* 45, 1927, 45 p.

Orr (H.), · Anselms VersOhnungslehre », dans *Thcologische Zeitschrift* (Basel), 13, 1957, p. 183-199.

Ottaviano (C.), *Anselmo d'Aosla. Il Monulogio. Traduzione, prefazionc e note di... ◜Anlologia del pensiero medioevale per le scuole medie superiori, I),* Palermo, s.d.

— «A proposito di un libro su sant'Ansclrao », dans *Rivista di filosofia neo-scolaslica,* 22, 1930, p. 379-387 (critique de l'ouvrage de Levasti, déjà mentionné).

— « Quaestioni e Testi Medioevali : 1. Le *rationes necessariae* in sant'Anselmo », dans *Sophia,* I, 1933, p. 92-97.

— *Opùscoli inediti di S. Anselmo d'Aosta,* dans *Tesli medioevali inediti* (=» vol. Ill des *Fontes ambrosiani,* publiés sous la direction de Mgr G. Galbiati), Florence, 1933, p. 47-92. Pour l'authenticité de cos textes, voir la critique de A. Wilmart, dans *Revue Bénédictine,* 48, 1936, p. 71-79.

Oxbnham (H. N.), *The catholic dodrine of the Atonement,* Londres, 1865, 1869 et 1881. Trad, française par J. Brunkau sous le titre suivant : H. N. Oxenham, *Histoire du dogme de la Rédemption, essai historique el apologétique...,* traduit de l'anglais par..., Paris, 1909.

Parente (P.), «Autonomie dcll'Io urnano di Cristo? », dans *Eunles Docete,* 3, 1950, p. 24-39.

— *L'io di Cristo,* Brescia, 1951 ; 2' êd. 1955.

— *Unita onlologica e psicologica dell' Uomo-Dlo (= Collectio Urbaniana.* III), Roma, 1952.

PaSCheN (O.), *Der onlologische Gollesbeweis in der Scholaslik,* Aachen, 1903.

P&chairb (J.), « *Intellectus* et *ratio.* Leurs rapports d'après saint Thomas », dans *Reuue de TUniversité d'Ottawa,* 6, 1936, *Sect. Spéc.,* vol. V, p. 186--217·.

Pei.oux (E. A.), *La doctrine de la Rédemption d'après Anselme de Canlorbéry,* Toulouse. 1887.

Perino (R.), *La dottrina trinilarla di sanl'Anselmo net quadro del suo melodo leologico e dei suo concello di Dio* (■ *Studia Anselmiana,* 29), Romae, 1952.

PlCAVBT (F.), « Roscelin philosophe et théologien d'après la légende ol d'après l'histoire », dans *École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses: Rapport sommaire sur les conférences de l'année 1895-1896,* Paris, 1896.

Plaas (G. van der), « Dos hl. Anselm *Cur Deus homo* auf dem Boden dor jddisch-christlichen Polemik des Miltelalters », dans *Divus Thomas* (Freiburg i. d. Schw.), 7, 1929, p. 446-467 ; 8. 1930, p. 18-32.

Plagnibux (J.), voir *Spicilegium Deccense.*

Pope (H.), voir Lattey.

Porée (A.), » L'École du Bee cl saint Anselme·, dans *Revue de philosophie,* XV, 1909, p. 618-638.

Povchet (J.-.M.), voir *Spicilegium Beccense.*

Puech (L.-.M.), » Duns Scot et l'argument de saint Anselme », dans *Nos Cahiers,* 11, 2, Montréal, 1937, p. 183-199.

Bαγ.ευ (le P.}, Pie *intime de saint Anselme au Bec ou élude historique el psychologique sur sainl Anselme,* Paris, 1878.

— *Sancli Anselmi Mariale. Poème de saint Anselme sur la sainte Vierge* (Extrait des *Annales de philosophie chrétienne),* Paris, 1883.

Histoire de sainl Anselme, Arch, de Canl., 2 vol., Paris-Lyon, 1889.

— *Vie de saint Anselme,* Lyon, 1892.

— *L'argument de sainl Anselme. Étude philosophique,* Paris-Lyon, 1893.

RaSHDALL (H.), *The idea of the Atonement in Christian Theology, (= The Rampton Lectures for 1915),* London, 1919.

Rastall (IL), voir Lattey.

Reeves (J. B.), voir Lattey.

Rèmusat (Ch. de), *Saint Anselme de Canlorbéry. Tableau de la vie monastique el de la lulls du pouvoir spiriluel avec le pouvoir temporel au onzième siècle,* 2· éd., Puris, 1868.

Ricard (P.), *De satisfactions Christi in tradalum S. Anselmi « Cur Deus homo ». Dissertatio hislorico-dogmalica (= Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum docloris in Facultate Theologica...,* ser. Il, t. VI ; totius collectionis, t. LXI), Lovanii, 1914.

Richard (L.), « La rédemption mystère d'amour », dans *Recherches de science religieuse,* 13, 1923, p. 197-217 ut 397-418.

— « Sens théologiquo du mot satisfaction », dans *Revue des sciences religieuses,* 7, 1927, p. 87-93.

— « Péché ot rédemption >dan$ *Revue apologétique,* 50, 1930, p. 385-408.

— *Le dogme de la rédemption,* dons *Bibliothèque catholique des sciences religieuses,* Paris, 1932.

— *Le mystère de la rédemption,* dans *Biblioth. de théologie,* I : *Théologie dogmatique,* vol. 1, Tournai, s.d. (1959). La couverture porte, par erreur. M. Richard. Cet ouvrage est une reprise cl une refonte partielle du précédent.

Richard (P.), article *Anselme de Canlorbéry,* dans *Dictionnaire d'histoire d de géographie ecclésiastiques,* III, 1924, col. 4G4-485.

Rigg (J. M.), *SI. Anselm of Canterbury. .4 chapter in the history of religion,* London, 1896.

Rigg (W. IL), voir Grensted.

Ritschl (A.), *Die christliche Lehre von der Rechlferligung und Ver·sOhnung,* 3 t., 4e éd., Bonn, 1895-1903.

Riviere (J.), *Le dogme de la rédemption. Essai d'élude historique,* Paris, 1905.

— « La théologie de la Rédemption chez saint Anselme », dans *Bulldin de lilléralure ecclésiastique,* 2, 1910, p. 3-27.

— « Le dogme de la rédemption : essais do démonstration rationnelle », dans *Bull, de lilt, eccl.,* 5, 1913, p. 316-327 (signé par erreur Joseph Rivière, au lieu de Jean).

— *Le dogme de la rédemption. Elude théologique,* Paris, 1914.

— « La rédemption dans l'orthodoxie protestante moderne » dans *Bull, de lilt, eccl.,* 6, 1914, p. 25-40 (signé Joseph par erreur), et p. 69-85.

— « Un précurseur de saint Anselme : la Théologie rédemptrice de Théodore Abù Qurra », *ibid.,* 6, 1914, p. 337-360.
— « Le problème do la science humaine du Christ. Positions classiques et nouvelles tendances », dans *Bull, de lill. eccl.,* 7, 1915-1916, p. 211-261 ; 289-311 ; 337-364.
— · L'n exposé marcionite de la Rédemption », dans *Revue des sciences religieuses,* 1, 1921, p. 185-207 et 297-323.
— « Le démon dans l'économie rédemptrice, d'après saint Ignace d'Antioche ». dans *Rev. des sc. rel.,* 2, 1922, p. 13-25.
— « Un dossier patristique de l'expiation », *ibid.,* p. 303-316.
— » Tendicula crucis ·, *ibid.,* p. 316-319.
– « Rôle du démon au jugement particulier chez les Pères », *Rev. des sc. rel.,* 4, 1924, p. 43-64.
— «Sur les premières applications du terme *satisfactio* à l'œuvre du Christ ·, dans *Bull, de till. eccl.,* 25, 1924, p. 285-297 et 353-369.
— «Sur la doctrine marcionite de la rédemption», dans *Rev. des sc. rel.,* 5, 1925, p. 634-642.
— « La doctrine do la Rédemption au Concile de Trente », dans *Bull, de lill. eccl.,* 26, 1925, p. 260-278.
art. *Justification,* dans *Did. de Ihëol. calh.,* VIII, 2e partie, 1925, col. 2077-2227.
— «Tertullien et. les droits du démon», dans *Kev. des sc. rel.,* 6, 1926, p. 199-216.
- ‹ Le dogme de la rédemption chez saint Augustin », dans *Kev. des sc. rel.,* 7, 1927, p. 429-451 et 600-640.
— art. *Mérite,* dans *Did. de ihëol. calli.,* X, Ie* partie, 1928, col. 574-785.
— «Le marché avec lu démon chez les Pères antérieurs à saint Augustin », dans *Rev. des sc. rel.,* 8, 1928, p. 257-270.
« *Muscipula diaboli.* Origine et sens d'une image augustinienne », dans *Recherches de Ihëol. anc. el mid.,* 1, 1929, p. 484-496.
– «Le dogme de la rédemption après saint Augustin : I. Saint Léon le Grand », dans *Kev. des sc. rel.,* 9, 1929, p. 11-42 et 153-187 ; « II. Au temps de saint Grégoire », *ibid.,* p. 305-342 et 477-512.
— « Le démon dans l'économie rédemptrice d'après les Apologistes et les premiers Alexandrins», dans *Bull, de lit!, eccl.,* 31, 1930, p. 5-20.
— « Mort et démon chez les Pères », dans *Rev. des sc. rel.,* 10,1930, p. 577-621.
— « Le dogme de la rédemption au début du moyen ôge », dans *Rev. des sc. rel.,* 11, 1931, p. 353-381.

— « Le *droil* du démon sur les pêcheurs avant saint Augustin », dans *Rech. de théol. anc. el méd.,* 3, 1931, p. 113-139.

« Contribution au *Cur Deus homo* de saint Augustin », dans *.Miscellanea Agosliniana,* 2, Rome, 1931, p. 837-851.

— *Le dogme de la rédemption. Éludes critiques d documents (= Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique,* 5), Louvain. 1931. Sur saint Anselme, p. 313-347.

f. Le dogme de la rédemption au début du moyen âge », dans *Rev. des sc. rel.,* 11, 1931, p. 566-589 ; 12, 1932, p. 161-193 (saint Anselme), p. 355-388 (Abélard), p. 533-571 (influence de saint Anselme); 13, 1933, p. 1-24 (école d'Abélard), p. 186-218 (rôle de sainl Bernard et conclusion).

— *c Justice* et *droit* dans la langue do saint Augustin » dans *Bull, de lill. eccl.,* 33, 1932, p. 5-15.

— *Le dogme de la rédemption chez sainl Augustin,* 3e éd., Paris, 1933.

— « Réveil de la théorie du *rachat* au cours du moyen âge », dans *Rev. des sc. rel.,* 13, 1933, p. 353-392.

- *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge (= Bibliothèque thomiste,* 19), Paris, 1934.

— « L'n premier jet du *Cur Deus homo?* », dans *Rev. des sc. rel.,* 14, 1934, p. 329-369.

«Sur la *satisfaction* du Christ», dans *Bull. de lill. eccl.,* 35, 1934, p. 173-187.

— » La question du *Cur Deus homo* », dans *Rev. des sc. rel.,* 16, 1936, p. 1-32.

— «D'un singulier emprunt â saint Anselme chez Raoul do Laon », dans *Rev. des sc. rel.,* 16, 1936, p. 344-346.

—- art. *Rédemption,* dans *Dicl. de thiol. cath.,* XIII, 2e partie, 1937, col. 1912-2004 ; sur sainl Anselme, col. 1942-1947.

— « Sur le concept du *nécessaire* en saint Augustin », dans *Rev. des sc. rd.,* 17, 1937, p. 36-41.

— «Saint Anselme logicien », dans *Rev. des se. rd.,* 17, 1937, p. 306-315.

— « Le sacrifice du Père dans la Rédemption d'après saint Ambroise», dans *Rev. des sc. rel.,* 19, 1939, p. 1-23.

— « La doctrine de la Rédemption chez saint Césaire d'Arles », dans *Bull, de lill. eccl.,* 41, 1943, p. 3-20.

— «Théologie du sacrifico rédempteur. Un témoignage d'Origène », dans *Bull, de lift, eccl.,* 45, 1944. p. 3-12.

— « Contribution aux dossiers des *Cur Deus homo* populaires. Uno homélie do saint Amphlloque d'Iconium », dans *Dull, de lill. eecL,* 46, 1945, p. 120-138.
— « Expiation cl Redemption dans I'Ancien Testament », dans *Bull, de lill. ecd.,* 47, 1946, p. 3-22.
— · Lo rôle du démon au jugement particulier. Contribution à l'histoire des *Transitus Mariae* », dans *Bull, de lill. eccl.*. 48, 1947, p. 49-56 et 98-126.
— *Le dogme de la rédemption dans la théologie contemporaine* (recueil posthume rassemblé par les soins de F. Cavallera et E. Lombard), Albi, 1948. On trouvera au début de cet ouvrage une abondante bibliographie sur les sujets relatifs au dogme de la Rédemption (p. v-xix) ; sur saint Anselme, voir surtout, p. xi-xii et p. 161-166.
— « Le mérite du Christ d'après le magistère ordinaire de l'Église », dans *Reu. des sc. rel.,* 21, 1947, p. 53-89; 22, 1948, p. 213-239.

Nous avons omis de mentionner les articles de Rivière ayant un caractère surtout polémique. On sait en effet que ce théologien contrôla méthodiquement, parfois avec sévérité, à peu près toutes les publications qui, dans la première moitié de ce siècle, ont touché do près ou «le loin au dogme de la rédemption. On trouvera la liste presque complète de ses publications dans la brochure *Jean Rivière; bibliographie el souvenirs* (éditée par les soins du secrétariat de Γ Archevêché d'Albi), Albi, 1952, p. 6-21. M. M. Bécamel a bien voulu nous signaler que cette bibliographie doit être complétée pur quelques articles de critique, historique et hagiographique notamment, publiés dans lu revue *Albia Christiana,* durant les années 1909-1911.

Robinson (J. Armitage), voir Armitage.

Rondît (H.), voir *Spicilegium Deccense.*

Roques (R.·), *Structures IhMogiques de la gnose à Richard de Saint-Viclur (— Bibliolh.deVËc. des Hautes Éludes: Sciences Religieuses, LXXÎI),* Paris, 1962. p. 243-293.

Rosa (E.), S. *Anselmo di Aosla, Arcivcscovo Canluariense e Doltore della Chiesa. Contribulo storico aile [este dell'ollavo centenario (1109-1909},* Firenze, 1909.
— *Saint Anselme de Cantorbéry. La vie el Lame du Saint par...,* Adaptation française, coll. *Pax* XXX, Paris, 1929.
— «S. Anselmo di Aosta e la sua missione in Inghiltcrra ·, dans *Rivista Slorica Renedetlina,* 4e année, fasc. 15 (fosc. spécial), 1909, p. 101-116.

Rossi (G.), « L'argomento ontologico di sant' Anselmo », dans *Rivista di fllosofla nco-scolaslica,* 12, 1920, p. 353-359.

Rousseau (P.}, *Œuvres philosophiques de sainl Anselme. Avant-propos el Traduction par...,* coll. *Bibliothèque Philosophique,* Paris, s.d. [1945].

— article *Anselme de Canlorbéry (sainl),* «Inns *Catholicisme,* 1948, col. 615-619.

— « Note sur la connaissance de Dieu selon saint Anselme », dans *De la connaissance de Dieu* (▮ ı *Recherches de Philosophie,* III-IV), Paris, 1958, p. 177-185.

RULE (M.), *The life and limes of SI. Anselm, archbishop of Canterbury and primale of the Brilains, 2* vol., London, 1883.

— *Eadmer, Historia Novorum in Anglia..., edited by...,* dans *Rerum Britannicarum .Medii Aevi Scriplores,* 81, Londres, 1884.

— *On Eadmer's Elaboration of the first foor books of the ‹ Hisloria Novorum in Anglia ». Communicated by ... (From the Cambridge Antiquarian Society's Communications,* vol. VI), Cambridge, 8 février 1886.

Sabatier (A.), *La Doctrine de l'expiation el son evolution historique.* Paris, 1903.

Sainte-Marie (H. de), « Les Lettres de saint Anselme de Canterbury et la Règle bénédictine », dans *Mélanges Bénédictins publiés à l'occasion du XIV* anniversaire de la mort de sainl Benoit par les moines de l'abbaye de Sainl-Jérôrne de Rome,* Abbaye Saint-Wandrille, 1947, p. 259-320.

Salmon (P.), voir *Spicilegium Reccense.*

Samuel (O.), « Der ontologische Goltesbeweis bei Karl Barth, Immanuel Kant und Anselm von Canterbury ». dans *Theologische Bidder,* 14, 1935, p. 141-153.

Scheel (O.), «Zu Augustins Anschauung von der Erlflsung durch Christus », dans *Theologische Sludien und Krifiken,* 77, 1904, p. 401-433 et 491-554.

Sculauch (M.), «The Allegory of Church anti Synagogue», dans *Speculum,* 14, 1939, p. 448-464.

ScHi.iNK (E.), « Anselm und Luther. Eine Studie liber den Glaubens-begriff in Anselms Proslogion », dans *Weltlutherlum von hcule, Anders Nygren gemidmet.* Stockholm, 1950, p. 269-293.

Schmidt (M. A.), « Quod maior sit. quarn cogitari possit (Anselm von Canterbury, Proslogion)», dans *Theologische Zeitschrift,* XII, 3 *(«· Festgabe für Karl Barlh,* II), Basel, 1956, p. 337-346.

Schmitt (F. S.), ‹ Zur Ueberlieferung der Korrcspondenz Anselms

von Canterbury. Neue Briefe », dans *Revue Bénédictine,* -13, 1931, p. 224-238.

« Zur Chronologic dor Werke des hl. Anselm von Canterbury », dans *Revue Bénédictine,* 44. 1932. p. 322-350.

- « Der ontologische Gottesbeweis Anselms », dans *Theologische Revue,* 32, 1933, p. 217-223. Compte rendu de l'ouvrage de K. Bahth, *Fides quaerens...,* déjà mentionné.

— » Eine dreifache Gestalt der *Epistola de sacrificio azimi et fermentati* des hl. Anselm von Canterbury », dans *Revue Bénédictine,* 47, 1935, p. 216-225.

— « La lettre de saint Anselme au pape Urbain II à l'occasion de la remise du *Cur Deus homo* (1098) », dans *Rev. des sc. rel.,* 16, 1936, p. 129-144.

— *Ein neues unuollendeles Werk des hl. Anselm von Canterbury. Herausgcgeben und untersuchl von..., (=› Beitrâge zur Geschichte der Philosophie und Théologie des Miltelalters,* 33, 3), MQnster i.W., 1936.

– « Zur Entstehungsgeschichte der handschriftlichcn Sammlungen der Briefe des hl. Anselm von Cant. », dans *Revue Bénédictine,* 48, 1936, p. 300-317.

— » Eine frühe Rezension des Werkes *De concordia* des bl. Anselm von Cant. », dans *Revue Bénédictine,* 48, 1936, p. 41-70.

- · «Ein weiterer Textzeuge fur die I. Rezension von *De concordia* des hl. Anselm ·, dans *Revue Bénédictine,* 48, 1936, p. 318-320.

— « Les corrections do saint Anselme à son *Monologion »,* dans *Revue Bénédictine,* 50. 1938, p. 194-205.

« Cinq recensions de *VEpistola De Incarnatione Verbi* do saint Anselme de Canl. », dons *Revue Bénédictine,* 51, 1939, p. 275-287.

— « Zur nouen Ausgabe der Gebete und Betrachtungen des hl. Anselm von Canterbury », dans *Miscellanea Giovanni Mercali (· · Studi e Tesli,* 122), Città dei Vaticano, 1946, p. 158-178.

— *Des hl. Anselm von Canterbury Gebel zum hl. Bencdikl. Zur Wesenarl der anselmianischen Gebete und Betrachtungen (= Studia Anselmiana,* 18-19), Città dei Vaticano, 1947, p. 295-313.

« Dante und Anselm von Canterbury zum Prolog der *Divina Comedia »,* dans *Medioevo c Rinascimento, Publicazioni delTIsliluto di fllosofla delT Università di Roma,* II : *Studi in onore di Bruno Nardi,* Firenze, 1955, p. 651-666.

— * Die unter Anselm veranstaltete Ausgabe seiner Werke und Briefe : die Codices Bodley 271 und Lambeth 59 », dans *Scriptorium,* IX, 1955, p. 64-75.

— « La *meditatio redemptionis humanae* di S. Anselmo in relazione al *Cur Deus Homo* ». dans *Benedictina,* 9, 1955, p. 197-213.

- « Die echten und unechten Stücke der Korrcspondenz des hl. Anselm von Canterbury », dans *Revue Bénédictine,* 65, 1955. p. 218-227.

Anselm von Canterbury, Cur Deus Homo. Warum Goll Mensch gemorden. Laleinisch und Deutsch. Besorgt und überselzl von..., München, 1956.

— · Neue und alte Hildebrand-Anekdoten aus den *Dicta Anselmi* », dans *Studi Gregoriani,* V, 1956, p. 1-18.

— article *Anselm von Canterbury,* dans *Religion in Geschichte und Gegenwarl,* I. 1957, p. 397-398.

— article *Anselm von Can!.,* dans *Lexicon für Théologie und Kirche,* I, 1957, p. 592-594.

— voir *Spicilegium Beccense.*

Schmitt (F. S.) c Saxdri (G.), 5. *Anselmo d'Aosla. Il Proslogion, le Orazioni e le Meditationi. Inlroduzione e testo latino di* F. S. Schmitt. *Traduzione ilaliana di* Giuseppe Sanohi (= *Publicazioni dell'Istilulo Universilario di magistero di Catania;* serie filosoflca ; tosti o traduzione N. 1), Padova ,1959.

Schmitz (Ph.), « Un manuscrit retrouvé de la *Vila Anselmi* par Eadnier ·, dans *Revue Bénédictine,* 40, 1928, p. 225-234.

Schultz (H.), « Der sitlliche BegrifT des Verdienstesund seine Anwendung auf dos Vcrstflndnis de» Werkes Christi. Eine dogmatische Frage vom ethischen Gesichtspunkt aus bolrachtet », dans *Theologische Studien und Kritiken,* 67, 1894, p. 245-314.

Schwane (J.), *Dogmcngeschichle der mittleren Zeit (« Dogmengeschichle,* III), Freiburg i. B., 1882.

— article *Anselm, der hi., Erzbischof von Canterbury and Primas von England,* dans *Kirchenlexikon* de WÉTZKR et Wbltr, T, 1882, col. 886-897.

Secret (B.), voir *Spicilegium Beccense.*

Seebrrg (R.), *Lehrbuch der Dogmengeschichlc,* III, Ie éd., Leipzig, 1930.

Ssn.i.Rn (L.), *La psychologie humaine du Christ cl l'unité de personne,* Paris, 1950.

— *Quelques réflexions sur F· Assumptus Homo » et la Christologie traditionnelle.* Rennes, 1951.

Srisen (i. D.), *Nicolaus Melhonensis, Anselmus Canluaricnsis, Hugo Grotius, quoad satisfactionis doctrinam a singulis excogilalam,*

inter sc comparati (= Dissertatio quam ad honores licentiati Scripturae Sacrae et Theologiae... rite obtinendos scripsit,...), Heidclbergac, 1838.

Séjourné (P.), « Les trois aspects du pêché dans le *Cur Deus homo* », dans *Revue des sciences religieuses,* 24, 1950. p. 5-27.

Shbbbearb (C. J.), voir Grensted.

Simon (M.), « La polémique anti-juive de saint .Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche », dans *Mélanges F. Cumonl (- Annuaire de ΓInstitut de philologie el d'histoire orientales el slaves,* t. IV, fasc. 1, 1936), Bruxelles, 1936, p. 403-121.

Verus Israel. Élude sur les relations entre chrétiens el juifs dans TEmpire romain (136-426) Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes el de Rome, 166), Paris, 1948.

— *Les premiers chrétiens,* coll. *Que sais-je?* 551, Paris, 1952.

— « Les sectes juives d'après les témoignages patriotiques », dans *Studia Palristica,* I. *Texte und Unlersuchungen sur Geschichle der allchristlichen Literalur,* 63, Berlin, 1957, p. 526-529.

Smith (IL), voir Grensteo.

Smith (L.), » Did St. Anselm propose an ontological argument in his *Proslogion? »,* dans *Buckfasl Abbey Chronicle,* 20, 1950, p. 119.

Soehn'Qen (G.), *Die Einheit der Théologie in Anselms Proslogion* (dans *Slaalliche Ahademie zu Braunsberg, Personal — und Vorlesungsverzeichnis,* Winter-Semester, 1938-1939), Braunsberg, 1938 (deuxième pagination, p. 1-45).

— « Die antik-christliche Wisscnschaft und Weisheit in Anselme neuer, germanischer Denkform », dans *Wisscnschaft u. Weisheit,* 8, 1941, p. 14-23.

— *Die Einheit in der Théologie. Gesammelle Abhandlungcn, Aufsülze, Vorlrâge von...,* München, 1952; sur Anselme, *Die Einheit der Théologie in Anselms Proslogion* (p. 24-62).

— « Analogia entis in analogia fidei », dans *Anlworl. Karl Barth zum sicbzigslen Geburlstag am 10. Mai 1956,* Zollikon-Zürich-Evangelischen Verlag, 1956, p. 266-271.

Southern (R. W.), « St. Anselm and Gilbert Crispin, abbot of Westminster», dans *Mediaeval and Renaissance Studies,* III, London, 1954, p. 78-115.

Spedameri (F.), « Anselmus an Gaunilo ? seu de recta argumenti sancti doctoris interpretatione», dans *Gregorianum,* 28, 1947, ρ. 54-77.

— « De intrinseca argumenti sancti Ansolmi vi el naiura », dans *Gregorianum,* 29, 1948, p. 204-212.

Selectae e! breviores philosophiae ac theologiae controversiae, Romae, 1950 : cet ouvrage réunit les doux articles précédents auxquels s'ajoute une étude nouvelle : *Anselmus per Eadmerum sett de mente S. Doctoris circa immaculatum B.V. conceptionem* (p. 45-66).

Spicilegium Beccf.nse, 1. *Congris international du IXe centenaire de l'arrloie d'Anselme au Bec,* Paris, J. Vrin, 1959, contient les contributions suivantes : P. Grammont, *Liminaire;* M. Cnuz Hernandez, «Les caractères fondamentaux de la philosophie de saint Anselme», p. 9-18; D. P. Henry, «Remarks on Saint Anselm's treatment of possibility», p. 19-22; P. Michaud-Quantin, « Notes sur le vocabulaire psychologique do saint Anselme ». p. 2.3-30; M. Nùdoncri.i.k, «La notion do personne dans l'œuvre de saint Anselme», p. 31-43; A. Haybn, «Saint Anselme ot saint Thomas : la vraie nature de la théologie et sa portée apostolique », p. 45-85 ; Y. Lefèvre, « Saint Anselme et l'enseignement systématique de la doctrine », p. 87-93 ; J. Mc Lntyrk, * Premises and conclusions in the system of St. Anselm's theology », p. 95-101 ; Dom C. Vagaggini, « La hantise des *rationes necessariae* de saint .Anselme dans la théologie des processions trinitairas de saint Thomas», p. 103-139 (traduit de l'italien par Dom J. Evrard) ; J. PlagniEUX, · Le binâmo *justitia-potenlia* dans la sotériologio augustinienuo ot anselmienne ». p. 141-151; H. Rondet, «Grèce et péché : l'augustinisme de saint Anselme », p. 155-169 ; F.-.J. Thonnard, « Caractères augustiniens de la méthode philosophique de saint Anselme», p. 171-183; A. Bbckakrt, «Une justification platonicienne de l'argument a priori?», p. 185-190; H. BoÙiixard, « La preuve de Dieu dans le *Proslogion* et son interprétation par Karl Barth ». p. 191-207 ; J. Ciiâtillon, · De Guillaume d'Auxorre Λ saint Thomas d'Aquin : l'argument de saint Anselme chez les premiers scolastiques du xin« siècle », p. 209-231 ; P. Evdokimov, · L'aspect apophatiqne de l'argument de saint Anselme», p. 233-258; J. do Finance, «Position anselmicnne et démarche cartésienne », p. 259-272 ; A. Forest, « L'argument de saint Anselme dans la philosophie réflexive », p. 273-294 ; H. de Lubac, «Sur le chapitre XIV· du *Proslogion·,* p. 295-312; M. Bouvier, «La pensée du R. P. Thomas-André Audet, O. P., sur la théologie du *Cur Deus homo* de saint Anselme », p. 313-325 ; E. R. Fairweather, « *Justitia Dei* us the *ratio* of the Incarnation», p. 327-335; Mgr P. Glorieux, «Quelques aspects de la christologie de saint Anselme », p. 337-347 ; Dom François

de Sales Schmitt, « Die wisscnschaftliche Méthode in Anselms *Cur Deus homo* », p. 349-370 ; Y. Conoar, « L'Église Chez saint Anselmo», p. 371-399; Ph. Dbi.haye, «Quelques aspects de la morale de saint Anselme», p. 401-422; R. Forevili.e, «L'ultime *ratio* de la morale politique de saint Anselmo : *rectitudo voluntatis propter sc servata* », p. 423-438 ; Doni P. Cousin, « Les relations de saint Anselme avec Cluny», p. 439-453; Bom J. Laporte, « Saint Anselme et l'ordre monastique », p. 455-476 ; Dorn J. Leclerc·?, « Une doctrine dc la vie monastique dans l'école du Bec », p. 477-488 ; Dorn J.-M. Pouchet, « La componction de l'humilité et de la pieté chez saint Anselme d'après ses *Orationes sive Meditationes* », p. 489-508 ; Dom P. Salmon, · L'ascése monastique dans les lettres de saint Anselme de Cantorbêry », p. 509-519; M. Ciuhnall, «The relations of Saint Anselm with the English dependencies of the abbey of Bee 1079-1093 ». p. 521-530 ; J. Daoust, ‹ Le janséniste dom Gcrberon, éditeur dc saint Anselmo (1675)», p. 531-540; J. C. Dickinson, «Saint Anselm and the first regular canons in England », p. 541-546 ; J. F. A. Mason, «Saint Anselm's relations with Laymen : selected letters», p. 547-560 ; B. Secret, « Saint Anselme, bourguignon d'Aoste », p. 561-570 ; W. Urry, « Saint Anselm and his cult at Canterbury », p. 571-593 ; J. Zathey, · Gallus l'anonyme, auteur de la chronique de Pologne, tentatives pour définir son milieu ›, p. 595-597 ; Rde Mère M.-P. Dickson, c Introduction à l'étude critique du coutumier du Bec », p. 599-632.

Spindelbii (A.), *Cur Verbum euro factum? Das Motiv der Mensch·ivcrdung und das Verhâllnis der Ertisung zur Menschwerdung Gotles in den chrislologischen Glaubenskdmpfen des vierten und fünften christlichen Jahrhunderls (— Forschungcn zur christlichen Litcralur- und Dogmengeschichte.* Bd. 18., Heft 2.), Paderborn, 1938.

Springer (J.-L.), *Argumentum ontologicum. Proeve eener cxislcntieele inlcrprclalie van hei speculative godshewijs in het Proslogion van S. Anselmus, aartsbisschop van Canterbury (- Philosophia religionis,* 1), Assen, 1947.

Steinen (Wolfram von den), *Vom heiligen Gets! des Mitletatters, Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux,* Breslau, 1926.

Stentrup (F.), « Die Lehre des hl. Anselm über die Nothwendigkeit der ErlOsung und der Menschwerdung », dans *Zeitschrift ftlr kalholische Théologie,* 16, 1892, p. 653-691.

Stolz (A.), « Zur Théologie Anselms im *Proslogion* », dans *Catholica,* 2, 1933, p. 1-21.

— · *Vere esse* im *Proslogion* dos hl. Anselni », dans *Schotasllk,* 9, 1934, p. 400-409.

— « Das *Proslogion* des hl. Anselm », dans *Revue Bénédictine,* 47, 1935, p. 331-347.

-- *Anselm von Canterbury. Sein Lcben, seine Bedeulung, seine Hauplwerke,* München, 1937.

— *Anselm von Canterbury (▮ Gcslalten des christlichen Abendlandes,* Γ.), München, 1937.

St iujd (Kr.), *Slructuür en inhoud van Anselmus « Cur Deus homo ». Bijdrage loi hel gcsprek over de vcrzoening (=* Van Gorcum's thcologischc bibliotheek, 30), Assen, 1958.

St.'RACi (A.), *// penslero e l'opéra education di Sant'Anselmo d' Aosta (1033-2109),* dans *Collana pedagogica «Don Bosco·,* Serie TI, vol. 2, Torino, 1953.

Tait (A. .1.}, voir Grbnstbd.

Tkwes (A.) « Anse)mi Cani, libri duo *Cur Dcus Homo?· Lui. Quellen des deulschcn MA,* 13), Frankfurt am M., 1925.

Thikmb (K.), « Fides quaerens intellectum », dans *Divus Thomas* (Freiburg i.d. Schweiz), III, 22, 1914, p. 452-459.

ΤκΟΝΝΛηυ (F.-J.J, voir *Spicilegium Bcccense.*

Torcianti (L.), » L'argomenlo ontologico di S. Anselmo nella storia della fllosofla », dans *Riuisla Rosminiuna,* V, 1910-1911, p. 498-504; VI, 1911-1912, p. 82-89, 119-129, 231-239, 333-348.

Towkhs (E.), voir Lattey.

Trifonk (D. B.), ‹ Sant* Anselmo e la scuola del Bec», dans *Riuisla Slorica Benedcllinu,* 4e année, fasc. 15 (fasc. spécial), 1909, p. 49-56.

Tun.MEL (.J.), *Histoire des dogmes,* t. I : *Le Péché originel. La Rédemption,* Paris, 1931.

— *Histoire du diable,* Paris, 1931.

Ubaghs (G. C.), *De la connaissance de Dieu, ou Monologe et Prosloge avec ses appendices, de saint Anselme, arch, de Caïd. el docteur de l'Église. Texte révisé d'après un ancien manuscrit, accompagné d'une Traduction française, d'une Préface, de Notes el d'une Table analytique des matières,* par..., Louvain, 1854.

— *Du réalisme en théologie el en philosophie. Opuscules sur le dogme de la Trinité el Γ Incarnation du Verbe, et sur lu conception virginale cl le péché originel, par saint Anselme. Suivis de deux lettres ... Telle lalin .... accompagné d'une Traduction française, d'une Préface, de Notes el d'une Table analytique des matières,* Louvain, 1856.

Urry (W.), voir *Spicilegium Beccensc.*

Vacherot (Ét.), -0e *rationis auctoritate Ium in se. him secundum sanctum Anselmum considerata,* Cadomi, 1836.

Vagaggini (C.), voir *Spicilegium Beccense.*

Vajoa (G.), *Introduction à la pensée juive du moyen âye (= Éludes de philosophie médiévale,* XXXV), Paris, 1947.

Vanni Rovighi (S.), S. *Anselmo c lu jitosofla del secolo XI (»■ Storia della fllosofta ilaliana,* l), Milano, 1949. On trouvera dans cet ouvrage une importante note bibliographique (p. 139-148).

Vrrnet (!·'.}, art. *Juifs (Controverses avec les),* dans DTC, VIII, 2· partie, 1925, col. 1870-1914.

Vigi.tno (H.), * De mente sancti Anselmi quoad pristinum hominis statum», dans *Divus Thomas* (Piacenza), 42, 1939, p. 215-239.

ViGNA (L.), *Sant'Anselmo fllosofo,* Milano, 1899.

— * Ragione e fede nolle opere di sanl'Anselmo », dans *Rivisla di fllosofta neo-scolaslica,* 1, 1909, p. 415-429.

Vignaux (P.), *I,a pensée au Moyen Age,* Paris, 1938.

— ‹ Structure et sens du *Monologion »,* dans *Revue des sciences philosophiques el théologiques,* 31, 1947, p. 192-212.

— « Note sur le chapitre LXX du *Monologion* », dans *Hernie du moyen âge latin,* 3, 1947, p. 321-334.

— *Philosophie au Moyen Age,* Paris, 1958.

Walker (C. R.), «St. Anselm, a revaluation », dans *Scottish Journal of Theology,* 5, 1952, p. 362-373.

Weddingkn (A. van). *Essai critique sur la philosophie de saint Anselme de. Cantorbéry (= Mémoires ... Académie Royale de Belgique,* t, XXV, 1875), Bruxelles, 1S75.

Weinberger (O.), « I problemi dell'argomento anselmiano », dons *Rivisla di fllosofia neo-scolastica.* 35, 1943, p. 95-107.

Weisweilbr (H.), «Dos erste systematise!)e Koinpcndium nus den Werko Anselms von Cant. », dans *Revue Bénédictine,* 50, 1938, p. 206-221.

— Compte rendu de Schmitt, *Ein neues unvollendetcs...,* dans *Scholastic,* 13, 1938, p. 103-105.

Wensink (A. J.}, « Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane », dans *Mcdedeelingen der Iconinklijke Ahademie van Wetenschappcn* (Amsterdam), Afdeeling Lctterkunde, Dcel 81, 2, Serie A, 1936, p. 41-67.

Whatelby (A. R.), voir Grensted.

Wiedemann (IL), « Anselms Satisfaktionstheorie im Vorhflltnis zu der Busse der gormanischen Strafrechts », dans *Pastor Points.* 2, 1907, p. I-10 et. 49-59.

WlHLBR (A.), « L'argomento de! *Proslogion* di S. Anselmo per l'esistenza di Dio », dans *La Scania cattolica,* 70, 1942, p. 441-149.

Williams (A. L.), *Adversas Judaeos. A bird's-eye vieto of Christian • Apologias », until the Renaissance,* Cambridge, 1935.

— voir Ghhnsted.

Wilmart (A.), ‹ Une prière inédite attribuée ù saint Anselme. La recension interpolée des prières », dans *Revue Bénédictine,* 35, 1923, p. 143-156.

— *Méditations el prières de. saint Anselme. Introduction par...,* coll. *Pax,* vol. XI, Paris-Maredsous, 1923.

— · Les éditions anciennes et modernes des prières de saint Anselme », dans *Bull. Acad. Inscriptions et Belles-Lcllres,* 1923, p. 152-161.

— ‹ Le destinataire de la lettre de saint Anselme sur l'état et les vœux de religion », dans *Revue Bénédictine,* 38, 1926, p. 331-334.

— «Les Méditations VII et VIH attribuées ù saint Anselme. La série des 21 Méditations », dans *Beu. d'ascél. et de mystique,* 8, 1927, p. 249-281.

— « Les homélies attribuées à saint Anselme », dans *Archives d'histoire doctrinale el littéraire du moyen dye,* II, 1927, p. 5-29.

— « Une lettre inédite de saint Anselme à une moniale inconstante », dans *Revue Bénédictine,* 40, 1928, p. 319-332.

— « Les prières envoyées par saint Anselme à la comtesse Mathilde en 1104 », dans *Revue Bénédictine,* 41, 1929, p. 35-45.

— « Les propres corrections do saint Anselme dans sa grando prière à lu Vierge Marie », dans *Rech. Th. anc. el mé.d.,* 2, 1930, p. 189-204.

— ‹ Le premier ouvrage de saint Anselme contre le trithéisme do Roscelin », dans *Rech. de Th. anc. el méd.,* 3, 1931, p. 20-36.

— « La tradition des lettres do saint Anselme. Lettres inédites de saint Anselme et de ses correspondants », dans *Revue Bénédictine,* 43, 1931, p. 38-54.

— *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age Latin. Éludes d'histoire littéraire,* Paris, 1932.

— *Les reliques de Saint Ouen à Cantorbéry,* Bruxelles-Paris, 1933.

— « Edmeri cnntuaricnsis cantoris nova opuscula de sanctorum veneratione et obsecratione», dans *Rev. des sc. rel.,* 15, 1935, p. IS-F219 et 354-379. > -

— « Textos attribués à saint Anselmo et récemment édités », dans *Revue Bénédictine,* 48, 1936, p. 71-79.

— *Un recueil italien des prières attribuées à saint Anselme (= Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi; Publicationi della Univ. Callolica dei Sacro Cuore,* Serie V : Scienze storichc, vol. XVI), Milano, 1937, p. 301-314.

Wilniewczyc (M.), *De processione Spiritus Sancti secundum sanctum Anselmum,* Ciltâ del Vaticano, 1957.

Wolz (II. G.), * The Function of Faith in the ontological Argument », dans *Proceedings of American Calhol. Philosophical Association,* 25, 1951, p. 151-163.

Workman (H. B.), article *Anselm of Canterbury,* dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* I, 1908, p. 557-559.

Wulf (M. de), *Histoire de la philosophic médiévale:* I. *Des Origines à la fin du XII» siècle,* 6· éd., Paris, 1934.

Zathey (J.), voir *Spicilegium Beccense.*

INDEX

Les chiffres de droite renvoient aux pages. Lorsque le numéro de la page est suivi d'une virgule ct d'un chiffre, ce dernier renvoie ù une note dc la page en question.

INDEX DES CITATIONS SCRIPTURAIRES

Genèse
1-3 288

Exode
33,20 239,1

Deutéronome
32,8 302; 303,1 ; 304

Job
14,5 99,1 ; 194

Psaumes
14(13),1 135,2; 195,2
36(35), 7-8 340
36(35),11 264
45(44),3 214
51(50),7 328 ; 410
53(52),2 135,2; 195,2
66(65),20 364
72(71),8 et 11 239,1
78(77),39 234
102(101),26-27 239,1
110(109),7 248
119(118),99 395,1
120(119),6 33,1

Sagesse de Sirach
3,22 212
18,1 292

Isaïe
7,9 196; 197,2
53,7 258 ; 432

Baruch
3,38 394

Ézéchiel
18,22 et 27 320
33,16 320

Daniel
7,14 239,1

Matthieu
3,17 110,3; 240
6,12 268; 314
7,12 318
10,8 214
18,28-33 118,1
24,49 118,1
26,39 111,1; 114,3 204 ; 239,1 ; 242 ; 245,1 ; 252
26,42 111,1 ; 114,3; 242; 252
28,20 196

Marc
13,32 401,1

Luc
2,52 250
6,48 452
10,22 248
20,36 128,1 ; 224 ; 306
21,19 33,1

Jean
6,38 UÏ,1; 114,1; 202 ; 2-12 ; 250
6,44 254
6,70-71 306
7,16 114,1 ; 250
8,31-36 119,1
8,34 234
8,44 456

8,55 380
10,17-18 258; 388
10,18 436
14,31 111,1 ; 112,4 ; 242 ; 246 ; 252 ; 254 ; 256
16,15 248
18,11 111,1 ; 112,4 ; 242 ; 246 ; 254 ; 256 ; 258

Actes des Apôtres
10,35 294

Romains
5,12 104, 3 ; 410
5,19 104,3: 220
6,17-18 119,1
6,22 119,1
8,32 111,1 ; 112,4 ; 113,4 ; 204 ; 242 ; 252 ; 254 ; 256
12 220
12,19 270
12,21 33,1

I Corinthiens
M 70,1
2,8 406
4,7 319,1
15,42 388

II Corinthiens
4,4 376
9,7 282

Galates
5,6 320

Éphésiens
2,4 342

Philippiens
2,8 112,5; 246; 254 ; 256
2,8-9 111,1 ; 202; 242; 248

Colossiens
1,7 118,1
1,15 376
2,14 109,2; 234

Hébreux
4,15 394
5,8 111,1 ; 112,5 ; 242 ; 248; 254 ; 256

Jacques
1,17 239,1 ; 254

I Piem>
3,15 210

II Pierre
3,13 296

Apocalypse
19,10 118,1
20,9 118,1
21,1 296

INDEX DES AUTEURS CITÉS

Auélard (P.), 73,3; 107,3.
Alain de Lille, 73,3.
Allers (R.), 11,1.
Altane» (B.), 221,1.
Alverny (M.-Th. d'J, 42,1.
Ambroise, 104,3 ; 221,1.
Ambroise (Pseudo-), 255,1.
Amann (É.), 142,2.
Aristote, 435 et n. 1.
Augustin, 69,2; 71,2; 72,1; 95,5; 104,3; 107,3; 123,1 ; 135,2; 171,2 ; 225,2 ; 229,1 ; 231.1 ; 255,1 ; 273,1 ; 289,1 ; 299.1 ; 329,1 ; 353,2; 369,1 ; 385.1 ; 389,1 ; 401,1 ; 409,3; 411,2; 455,1 ; 457,1.
Aulen (G.), 185,1; 186,2; 188.2.

Bainvel (J.), 11,1; 40,1; 42.2.
Barth (K.), 87; 88,1; 97,5.
Basly (Déodat de), 147,3.
BenoIt (P.), 109,2.
Blanchè (R.), 85,1-3.
Bloch (M.), 119,1.
Blumenkranz (B.), 70,4 ; 72,1 ; 221.1 ; 229,1 ; 237,1 ; 239,1 ; 367,3.
BoÈCE, 435, 1.

Callinice, 118,1.
Capone Braga (G.), 265,1.
Cappuyns (M.), 63,3.
Ca^uot (A.), 135,2.
Carrère (J.), 88,1.
Cfe (M.), 147,3.
Chanson de Boland, 73,3.
ClIAHMA (A.), 11,1.
Châtillon (J.), 70,4; 221,1.
Chf.nu (M.-D.), 126,3; 128,1; 283,1 ; 285,1.
Chidiac (R.) 237,1.
Clayton (J.), 11,1.
Clément d'Alexandrie, 70,2.
Comues (A.), 41 et n. 5; 42,1.
Crampon (A.), 303,1.
Crispin (Gilbert), 229,1 ; 239,1; 367,3.
Crispin (Milon), 52, cl n. 5; 53, 1-3.,
Cyrille de Jérusalem, 119,1.

Denys L'Aréopagite (Pseudo-), 69,3; 119,1 ; 127,2 et 7.
Dhorme (È.), 303,1.
Diepen (H.), 147,3.
Domet de Vorges (Comte), 11,1.
Dondaine (H.), 147, 3.
Druwé (E.), 40 et n. 2; 41,1; 51,1; 52,1; 53 et n. 4; 54,2; 60 cl n. 1-4; 61 et n. 1, 2; 62 et η. 1 et 3; 63 et n. 2, 3; 64,1 ; 102,1.
Dufourcq (A.), 11,1.
Durand (A.), 160,3.

Eadmkr, 11,1 ; 13,1-6 ; 14,1-4 ; 15.1-3; 16,1, 3, 4 ; 17,1-4; 18.1-5; 19,1-5; 20,1-5; 21, 1-7; 22,1-5; 23,1,2.4,5; 24, 1 ; 25,2; 27,1-3 ; 28,4 ; 29,1 ; 30.1-3 ; 33,1,3,5 ; 35,3 ; 36.3 ; 37,1,2 ; 42 et n. 3 ; 43 et n. 4 ; 48 et n. 1,2; 51, 2; 52;

54 et η. 1 ; 57 ; 64 ; 73,1-
Ennius, 427,1.

Festugiére (A.-J.), 118,1; 119.1.
Fliche (A.), 19,5.
Fritsch (E.), 221,1; 229,1 ; 237.1 ; 239,1 ; 243,1 ; 367,3; 461.1.

Galtikr (P.}, 147,3.
Ganshof (F. LJ, 119,1.
Gaunilon, 43.
Gbrberon (G), 11,1; 40; 48 et n. 1; 50; 65; 152,1; 275,1
GiiAZÂLt (Al), 73,3; 237,1; 239.1 ; 245,1 ; 367,3; 401,1.
Glorieux (P.), 145,1; 147,3; 155 et n. 3 ; 169,5.
Grégoire de Nysse, 107,3.
Grégoire le Grand, 128,1 ; 171,2; 229,1 ; 289,1 ; 157,1.

Hauréau (B.), 60,1.
Hilaire, 229,1.
Hoffmann-Siegel (G.), 185,1.
Honorius d'Autun, 43.

Irénée, 104,3; 229,1.

Jean Chrysostome, 119,1.
Jean de Ripa, 41.
Jean de Salesdury, 43.
Jean Scot Érigène, 126,3; 289.1.
Josson (J.), 11,1; 65,1.
Jugie (M.). 142,2.

Koyré (A.), 11,1 ; 97,5 ; 341,1.

Lamrot (A.), 63,3.
Lanfranc, 14 ; 15 ; 25 et. η. 1 ; 30,4 ; 33 ct n. 3.
Léon le Grand, 104,3 ; 107,3 ; 365.1 ; 407,1.
Levasti (A.), 1ij.

Macdonald (A. J.), 11,1.
Mc Intyre (J.), 102,1.
Maehler (M.), 40,1.
Mansi (J.-D.), 19,5; 365,1; 367,2.
Marîas (J.), 135,2.
Martin (V.), 19,5.
Massignon (L.), 237,1.
Meier (F.), 221,1.
MRISER (C.), 435,1.
Michel (A.), 67,4 ; 160,3.

Nédoncellu (M.), 130,1 ; 149, 2; 183,1.

Ordehic Vital, 43.
Origène, 67,1; 107,3; 229,1.

Parente (P.), 147,3.
Pépin (J.), 126,3.
Pierre le Vénérable, 73,3.
Plaas (P. G. van der), 70,4 ; 71,1- ; 221,1.
Plaute, 427,1.
Porée (A.), 11,1.
Pouchet (J.-M.), 185,2.

Raoey (le P.}, 11,1; 12,1; 14.3 ; 29,1.
Rémusat (Ch. de), 11,1 : 12,1 ; 15.3 ; 25,1 ; 30,4.
Richard (P.), 29,1.
Rivière (J.), 41,1,4 ; 51,1 ; 52 et n. 1-3 ; 53 et n. 4 ; 55.1 ; 59,2; 61,2; 62,1,2,4 ; 63.1.3 ; 64,1-4; 107,3; 109,3; 110,3; 160,3; 185,2; 187,1 ; 235.1 ; 329,1.
Robert db Torigny, 43.
Roscelin, 16,1 ; 28 ; 150,2.

Rousseau (P.), 11,1; 24,2; 56.2.
Bulb (M.), 11,1 ; 12,1 ; 33,5; 35.3.
RussBi.i. (B.), 85,3.

Schmitt (F. S.), 11,1; 16,3; 23,3 ; 30,4 ; 40 ; 41,2; 42,3; 43 ; 44,2 ; 45,2-6 ; 48,2 ; 49.1 ; 51,3,4 ; 53 et n. 5 ; 54 ct n. 1,2,4 ; 55,1,3,4 ; 56,2; 57,1; 58 et n. 2,3; 59.1 ; 61,2; 62,4,5; 63,1,3; 64,1,4; 69,2; 74,1; 87,2; 95,5; 98,1; 104,3; 109,2; 110,3; 118,1 ; 124,2; 127,5; 128.1 ; 150,1,2; 152,1,2; 171, 2; 195,1; 197,1,2,4,5; 211, I ; 213,1 ; 215,1 ; 219,1 ; 221.2 ; 223,2 ; 225,2 ; 229,1 ; 231,2; 233,1 ; 235,1 ; 255,1 ; 261.2 ; 265,1,2 ; 269,1,2 ; 273, 1; 275,2; 279,1; 283,1 ; 285.1 ; 287,1 ; 291,1 ; 305,2; 319.1 ; 333,1 ; 341,1 ; 347,1 ; 351,1; 353,1 ; 357,4; 373,1 ; 375.1 ; 379,1 ; 383,1,2; 389, 1; 395,1 ; 407,1 ; 409,3; 411,1,2; 427,3; 431,1 ; 435, 1; 445,3; 457,1; 459,2.
Secret (B.), 12,1 ; 36,1.
Seiller (L.), 147,3.
Seppeit (F. X.), 221,1.
StGERERT DE GEMBLOUX, 42.
Simon (M.), 70,4 ; 72,1 ; 221,1.
Stolz (A.), 11,1; 39,1; 87; 88,1.

TÉRBNCE, 427,1.
Tertullib/i, 104,3; 229,1.
Théodore de Mopsuestb, 119, 1.
Thomas d'Aquin, 107,3.
Tissbrant (E.), 142,2.
Turmel (J.), 107,3; 235,1.

Vanni Rovighi (S.), 11,1 ; 14,3 ; 31,1,2.
Vkrnet (F.), 70,4 ; 221,1.
VlGNAtix (P.), 56,2 ; 87 ; 88,1 ; 97,5; 174,1; 175,1,2.

Weiswriler (H.), 62,1 ; 215,1.
Wenger (A.), 119,1.
WiLMART (A.), 40,1.

INDEX DE8 MOTS LATINS

Quand il s'agit du texte latin du CDH proprement dit (p. 194-460 : numéros pairs), on ne tient pas compte, pour simplifier quelques références, des pages de la traduction : par ex., la référence 310-316 renvoie aux p. 310, 312, 314, 316 du texte latin, et, parfois, aux notes de la traduction correspondante.

absolvere, 414.
abstinentia, 316 ; 318.
absurdus, 138 ; 284 ; 286 ; 310 ; 352; 353,1 ; 385,1.
actio, 265,2.
Adam *el* Adae genus, 143 ; 224 ; 298 ; 299,1 ; 302 ; 368-372 ; 378; 408; 410; 416; 458.
adjuvare, 456 *et passim.*
aedificaro, 452.
aequalis, 224; 310; 376.
aequalitas angelorum, 290 ; 300; 306; 310;
aequalitas peccati, 330.
aequari angelis, 312.
agere, 428 *el passim.*
alius et alius, 142; 145; 149; 151 ; 366 ; aliud et aliud, 151.
alter et alter, 367,3.
alterare, alteralio, 239,1.
AlUssimus, 238.
amabilis, 404.
amare, 318 ; 350 ; 352 ; 353,1 ; 398.
amittere, 442.
amor, 318.
angelus, 109,1 ; 128,1 ; 171,2 ; 224 ; 231,2 ; 234 ; 262 ; 264 ; 280-312 ; 378 ; 458 *el passim.*
angelus-Deus, 456.
anima, 258 ; 354 ; 366 ; 367,2 ; 388 ; 420 ; 436.
animal, 364.
aperire, 76-77; 103,5; 212; 214 ; 218; 219,1 ; 408; 412.
apostata, 358.
apostolus, 194 ; 234 ; 248 ; 294 ; 406.
appetitus, 114 ; 252.
approbare, 196 ; 460.
arbitrium, 265,1 ; 299,1 ; 382.
argumentatio, 239,1 ; 346 ; 424.
argumentum, 74,1 ; 76,2 ; 340 ; 459,2.
aspectus, 322 ; 324 ; 400.
asper, 394.
asperitas, 392.
assumere, — horninem, 145-153; 212; 308; 310; 326; 332; 368-374 ; 398; 408; 410; 416; 418-422; 432; 436-440.
assumptio, 292 ; 398.
assumptus homo, 145-153 ; 160; 163 ; 164 ; 260 ; *voir* assumere.
attrahere, 108 ; 230.
attribuero, 450.
auctoritas, 71 ; 95,5 ; 103 *et* 5; 164,2; 196; 216; 218; 239,1; 304; 416.
audire, auditus, 395,1.

auferre, 12) ; 125,2 ; 264 ; 266 ; 272-276; 330; 332; 336; 338 ; 381 ; 392 ; 400.
auxilium, 156.
azymus, 410.

boatitudo, 137, 3; 246; 262; 276; 292; 312-316; 326; 332 ; 336-340 ; 344 ; 352 ; 388; 394; 396.
beatus, 93, 3; 137,4; 198; 246 ; 282 ; 291-298 ; 304 ; 332; 336-342; 350-354; 374.
benefacere, beneficium, 358.
benignitas, 104 ; 220 ; 270 ; 272.
benignus, 270.
bonitas, 360.
bonum, 350 ; 352 ; 356 ; 360 ; 374 ; 384 ; 385,1 ; 398 ; 400 ; 404.
bonus, 353,1 ; 404 ; 406; 442-446 *el pansim.*

cadere, 282 ; 284 ; 288-294 ; 302; 308; 310; 456.
caelum, 278 ; 280 ; 328 ; 434 ; 452.
calix, 242 ; 246 ; 252-258.
captio, 106 ; 226.
career, 106 ; 226.
carere, 452.
carnalis, 410.
caro, 114,4 ; 252 ; 367,2.
casu», 286; 288; 294; 296.
catenae adamantinae, 71,2.
causa, 374 ; 424 ; 432.
certitudo, 95,5; 97,1; 194; 216 ; 294 ; 304 ; 305,2 ; 346 ; 347,1 ; 422.
certus, 71,2; 76,2; 218; 294 ; 304; 346; 400; 408; 436.
chirographum decreti, 109.2; 234.
Christus, 75 et 2 ; 198 ; 234 ; 236 ; 239,1 ; 2-10 ; 212 ; 246 ; 250; 316; 320; 312; 344 ; 367,2 ; 380 ; 400 ; 406 ; 408 ; 412; 416; 432; 434 ; 438 *et pussim.*
circumscribere, 239,1.
civitas (beato, caelestis, rationalis, superna), 128,1 ; 129, 1 ; 290 ; 292 ; 296 ; 298 ; 302-306; 310; 332; 362; 408; 116.
coactio, 430.
cogere, 239,1 ; 242; 246 ; 254 ; 258 ; 260 ; 328 ; 352; 356; 360; 385,1 ; 426; 430; 432; 434 ; 442.
cogitare, 265,1.
cognitio, 395,1.
cognoscere, 395,1 ; 398; 406; 442.
collectio proprietatum, 151 ; 153.
commixtio, 142 ; 144 ; 364 ; 372.
commodum, 396.
complementum. 292.
complero, 288 ; 296 ; 300 ; 302; 306; 308; 332.
comprehendere, 98,1; 212; 239,1; 436; 452.
concatenare, 74,1.
concatenatio, 74 *et* 1 ; 98 ; 176; 459,2.
conceptio, concipere, 410.
condere, 411,4.
conditio, 434.
confirmare 96 ; 286 ; 302 ; 304 ; 408.
confirmatio, 300.
congaudere, 298.
congratulari, 298.
congruere (congruens), 81,3; 367,3 ; 416.
congruus, 398.
conjugium, 444.

conjungere, 366.
consentire, 232 ; 253 ; 312 ; 323.
conservare, 402.
conservus, 108; 118 *et* 1; 122 ; 127,6 ; 182 ; 230 ; 263, 2 ; 318 ; 320.
Constantio, 430.
consummatio, 298.
contemplare, 197,4.
contemplatio, 69,1 ; 194 ; 210 ; 282.
contexere, 74,1 ; 459,2.
contextio, 77,1; 83,2; 98; 176; 448.
contritio, 318.
contumelia, 104 ; 218 ; 220 ; 239.1 ; 264 ; 326 ; 328 ; 367, 3; 396; 401,1 ; 440.
contumeliosus, 239,1.
convenienter, 78; 104; 220.
convenientia, 78-82 ; 222, 290.
convenire (conveniens), 81, 3 ; 82.1 ; 91,1 ; 115 ; 232; 246; 258 ; 268; 314; 336; 350; 354 ; 372-378 ; 392 ; 394 ; 416; 432; 450.
convenire (in unam personam), 374 ; 378 ; 410 *et passim*.
conversari, 394.
conversatio, 159,4 ; 358 ; 394 ; 398.
conversio, 141, 364.
convertere, 320 ; 361 ; 430.
convincere, 458.
cor, 316; 318; 356; 372; 448; 452.
corporalis (vita), 402.
corpus, 354 ; 366 ; —veritatis, 78; 86; 222.
correctio, 460.
corrigere, 196; 414; 460.
corrumpere, 270 ; 364 ; 388.
corruptela, 239,1.
corruptibilitas, 388.
corruptivus, 361.
crearo, 226 ; 360.
creatio, 284.
Creator, 221; 239,1; 272; 298.
creatura, 239,1; 244 ; 246; 262; 272; 278; 290; 292; 298; 311 ; 32-1 ; 390; 392; 400; 402; 414; 442; 446.
credere, 69,1 ; 82,5 ; 88,2 ; 96,3; 98,1 ; 196 ; 197,2 et 4 ; 200 ; 210; 212; 218; 222; 238 ; 239,1 ; 240 ; 246 ; 258 ; 260 ; 268 ; 282 ; 296; 336; 342; 346; 376; 380; 388; 395.1 ; 398; 406; 416; 418; 432; 459,2.
crucifigere, 239,1 ; 406.
crux, 220 ; 242; 248 ; 440.
culpa, 133.5 ; 246 ; 334 ; 352 ; 378; 414.

daemon, 414.
damnare, 240 ; 286 ; 454 ; 456.
damnatio, 220 ; 358 ; 374.
dare, 384 ; 390 ; 392 ; 404 ; 440 ; 446 ; 450 ; 454.
datio, 162,1 ; 390 ; 404.
debere, 109,3; 132,3; 133,5; 171,2; 220 ; 222; 230 ; 236 ; 2-14 ; 246 ; 250 ; 260 ; 262 ; 265.1 ; 266; 272-280 ; 284; 296; 305,2; 314; 318-326; 330; 332; 338-342; 316; 358-374 ; 378-382 ; 386 ; 390-394; 400; 404 ; 408; 416-420 ; 432; 438; 440-454 ; 458.
debitor, 358 ; 390 ; 444.
debitum, 24,2; 262-266; 314; 334 ; 378 ; 390-394 ; 438 ; 444 ; 446 ; 450-454.
decere (decens), 79 et 3 ;

106 ; 224 ; 258 ; 266-272 ; 284; 356.
decipere, 458.
decretum, 234.
deficere, 280 ; 356 ; 370.
deformitas, 280.
deitas, 461, 1.
delectare, 69,1; 194; 210; 260.
delectatio, 195,3; 318; 410.
delere (peccata), 406.
deridere. 69,3 ; 210 ; 218 ; 220.
derisio, 104,1 ; 338.
deserere, 230 ; 382.
desertio, 231,2.
desertor, 171, 2 ; 231,2.
desiderabilis, 452.
desiderare, 318; 352.
desiderium, 318 ; 442.
destructio, 404.
destruere, 388.
Deus, 244 ; 246 ; 250 ; 258 ; 264 ; 266 ; 270 ; 274 ; 278 ; 362; 364 ; 368 ; 374-378; 384 ; 385,1 ; 390 ; 392 ; 398 ; 410; 422; 428; 438; 440; 446; 452; 460; 461,1 *el passim.*
Deus-homo, 239,l ; 240 ; 362-366 ; 367,2 ; 374 ; 40« ; 410 ; 420 ; 438 ; 446 ; 460.
diabolus, 108 *cl* 3; 109,3; 171,2; 220; 226-234 ; 269, 1; 286; 290; 306; 312; 326-330 ; 376; 392; 452-456.
difficultas, 392.
dignitas, 224 ; 274 ; 278 ; 370 ; 376; 411,4; 456.
dignus, 376 ; 392.
dilectio, 104; 220 ; 228 ; 320; 412.
diligere, 226 ; 228.
dimensio, dimetiri, 239,1.
dimissio, 318; 340.
dimittere, 234 ; 266-272 ; 310 ; 314 ; 336-340 ; 448-454.
discere, 246 ; 248 ; 254 ; 256 ; 432.
discernere, discretio, 350 ; 398.
disponere, 112, 248 *el passim.*
dispositio, 124 *el* 3; 126; 127; 130; 274; 278; 280; 438.
divinitas, 236; 244 ; 245,2; 250 ; 251,2 ; 446.
docere, 250 ; 394 ; 450.
doctor, 99,2 ; 194.
doctrina, 250.
doctus, 88 *et* 2 ; 216 ; 426.
dolor, 318; 396.
dominare, 367,3.
dominium, 118; 122 *el* 2 ; 183.
dominus, 108 *cl* 3; 118; 130,1; 182; 183; 185; 225,i ; 270 ; 276 ; 320 ; 406 ; 446.
donum, 448.
dubietas, 408.
dubitare, 97,1; 342; 350; 386; 396; 400; 408; 416; 420 ; 440 *e! passim.*
dubitatio, 97,1 ; 340 ; 346.
dubius, 350; 388; 390; 410; 412.
dulcis, 452,

eniccrc (officiens), 428 ; 434.
egere, 260 ; 360; 450.
egestas, 452.
eligere, 350 ; 352.
emendare, 196.
Emmanuel, 367,3.
eripere, 232.
eruere, 231,1.
essentia, 265,1.
Eva, 368; 372; 408; 116.
exaltatio, 248 ; 250 ; 298.
excusare, 133,5 ; 332-336.

excusatio, 133,6; 328 ; 334; 426.
exemplum, 394 ; 440 ; 442 ; 450.
exhonorare, 122,2 ; 264 ; 280 ; 392.
exhonoratio, 122,2; 266.
exigere, 244 ; 246 ; 264 ; 266 ; 314; 326; 342; 386; 392; 444 ; 448 ; 452 ; 454.
experientia, 395,1.
experimentum, 91,1 ; 248 ; 394.
experiri, 395,1.
explicare, 347,1 ; 394.
exsultare, 452.
extendere, 458.
exundantia, 450.

facere, 350 ; 352 ; 356 ; 381-388 ; 398 ; 408-431 ; 446 ; 448 *ci passim.*
fantasticus. 239,1.
fatuus, 69,3; 210.
femina, 218; 220 ; 364; 370-374.
fermentare, 410.
Udes, 75,2; 84; 96; 97,5; 98,1; 104,1; 194; 198; 210; 212; 218; 240; 262; 320 ; 326 ; 344 ; 346 ; 367.3 ; 408 ; 420-124 ; 434 ; 454.
figmentum, 222.
Filius, 113, 1 *et* 2; 146,4; 170, 2 *et* 3; 240-244; 250-260 ; 367,3 ; 369,1; 376; 422; 430; 440; 446-450; 454 ; filii Israel, 302-308.
fingere, 374.
firmare, 388.
firmitas, 98,1 ; 212.
firmus, 171,1 ; 346; 452.
fortis, 328.
fortiter, 246 ; 440.
fortitudo, 108 ; 109,3 ; 230 ; 236; 400.
frui, 137,4 ; 200 ; 246 ; 298 ; 350 ; 352.
frustra, 137 *et* 6; 314; 350; 352; 116; 450.
fugitivus, 108,3; 230.
fundamentum, 171,1; 346; 452.
fundare, 171,1 ; 452.
fur, 108 *el* 3 ; 230.
furari, 108,3; 230.
furtum, 108,3 ; 182; 230.

gaudere, 294 ; 296 : 356.
gaudium, 452.
gentes, 294; 295,1.
genus, 354 ; 368 ; 374 ; 408 ; 414 ; 436; 456.
gratia, 196; 212; 214; 250; 356-360; 382; 412.
gratulatio, 294.
gratus, 358.

habere, 320 ; 352 ; 384 ; 390 ; 398 ; 420 ; 446 ; 448 ; 454 ; 456.
haeres, 450.
homo, 110; 157,2; 245,2; 362; 364; 369,1; 372-378; 384 ; 386 ; 394 ; 398 ; 430 ; *voir* assumere, assumptus.
homo-Deus, 200, 410, 456; *voir* Deus-homo.
homuncio, homunculus, 341,1.
honestas, 360.
honestus, 144 ; 372.
honor, 122,2; 124,3; 125,2; 169,3 ; 258 ; 264 ; 266 ; 272-278; 328; 390-394; 440; 446.
honorare, 278 ; 280 ; 316 ; 328.
Immanitas, 244; 245,2; 250; 254; 446.

humiliare, 222; 240; 242; 248; 316.
humilie, 110 ; 236 ; 238 ; 401,1.
humilitas, 212, 240.

idem (ipse qui Deus), 366 ; 384 ; 386 ; 408 ; 430 ; 438.
ignoranter, 162,6; 406.
ignorantia, 396 ; 398 ; 406.
ignorare, 248 ; 396 ; 398 ; 410.
illitteratus, 88,2; 210.
imitator, 450.
immensitas, 402 ; 404.
immensus, 239,1.
imminuere, 296.
immortalis, 298 ; 328 : 388 ; 396; 430.
immortalitas, 137,4 ; 298 ; 299,1 ; 388.
immutabilis, 385,1 ; 422 ; 424 ; 428; 130; 452.
immutabilitas, 360 ; 384 ; 422 ; 430.
immutabiliter, 388 : 116 ; 422 ; 124; 428.
impassibilis. 240.
impellere, 109; 232; 254; 256; 392.
imperfectus, 284.
implere, 288.
impossibilis, 133,2; 198; 261, 2; 262; 265,2; 272; 280; 286 ; 296 ; 326 ; 328 ; 330 ; 332; 344 ; 366; 428 ; 430; 456.
impossibilitas, 80 ; 260 : 284 ; 426 ; 428 ; 450.
impotens. 226 ; 274 ; 448.
impotentia, 133.5 *et* 6 ; 332-338 ; 428-432.
impunitus, 234 ; 268; 272; 310; 314.
inaequalitas, 376.
incarnare, 67,4 ; 376.
incarnatio, 67,4 ; 238 ; 240 ; 260 ; 282 ; 367,3 ; 376 ; 398.
inceptum, incipere, 356 ; 360.
incircumscriptus, 239,1.
incommodum, 396 ; 440.
incomprehensibilis, 232 ; 347,1.
incomprchensibilitas, 347,1.
inconveniens, 80 ; 81.1 ; 236 ; 240 ; 260; 261,2; 262; 268-272 ; 280 ; 296 ; 300 ; 316 ; 344 ; 370 ; 376 ; 414.
inconvenientia, 268 ; 296.
incorruptibilis, 239,1 ; 278; 386.
incorruptibilitas, 354 ; 388.
indebitus, 220.
indecens, 226 ; 270.
indecentia, 356.
indeclinahiliter, 390.
indigentia, 336.
indigere, 338 ; 352 ; 442 ; 446 ; 452; 459,2.
individuus, 292.
indulgentia. 270 ; 378.
inevitabilis, 378.
inevilabiliter, 450.
inexcusabilis, 334.
inexpugnabilis, 340.
infernus, 226 ; 228.
inficere, 408.
infidelis, 69,3; 78,3; 83,1; 88,2; 93,3; 97,2; 103.3; 104,1; 135,2; 194; 195,2; 198 ; 210 ; 218 ; 219,3 *et* 4 ; 222 ; 226 ; 228 ; 229,1 ; 236 ; 342; 372; 408.
infinitus, 404 ; 406 ; 440.
infirmare, 302 ; 382.
infirmitas, 212 ; 240 ; 290 ; 396.
infirmus, 240 ; 290 ; 328 ; 394.
inhonestas, 360.
inhonorare, 278.
inhumanatio, 67,4.

iniquitas, 410.
injuria, 104; 218 ; 220, 266, 270 ; 320 ; 378 ; 394 ; 440.
injuste, 232 ; 266 ; 272 ; 274.
injustitia, 109,1; 124,1; 232; 268 ; 302 ; 320 ; 336 ; 354.
injustas, 109,3; 230; 234; 286 ; 314; 320; 332-338; 350 ; 383,2 ; 448.
innocens, 240 ; 242 ; 260 ; 412.
Inohmdienlie, 104,3 ; 220.
ihobœdire, 104,3.
inordinate, 269,1 ; 272.
inordinatus, 131,1 ; 266; 268; 316.
inscrutabilis, 412.
insipions, 135 *et* 2; 195.2; 341 ; 315,1.
insipientia, 194 ; 195,2.
instaurare, 410.
instituere, 410.
integro, 370.
integritas, 410.
intellectus, 69,1; 97,5; 98 *et* 1 ; 196; 210 ; 214 ; 342; 347,1 ; 408 ; 412.
inteiligere, 82,1; 83,2; 89,3; 170 ; 19G ; 197,4 ; 212; 224 ; 210 ; 344 ; 346 ; 367,3 ; 390 ; 392; 395,1 ; 404 ; 408-412; 418; 422; 428; 440; 446; 448 ; 458.
inUUigibilis, 88,2 ; 212.
interemptio, 404.
interemptor, 406.
interficere, 260.
interior (homo), 135,2.
invidia, 312.
invitus, 242 ; '246 ; 256 ; 276 ; 338; 358.
ira (Del), 226.
irrationabilis, 236.
irrationabiliter, 458.
irridere, 342.
jubere, 107 ; 133,6 ; 226 ; 232 ; 280 ; 320 ; 331 ; 444.
jucundari, 298.
Judaeus, 72,2; 73,2; 117,2; 244 ; 294 ; 380 ; 460.
judex, 232.
judicium, 234.
jus, 24,2 ; 108 ;
jussus, 68; 107; 184; 226; 273,2.
juste, 108 ; 230 ; 234 ; 254 ; 328.
justificare, 332.
justitia, 36; 108; 109,1; 124,3 ; 171,2 ; 220 ; 230-234 ; 240-246 ; 264 ; 265,1 *el* 2 ; 268 ; 273.2 ; 274 ; 294 ; 320 ; 330-340 ; 352 ; 254 ; 278 ; 382-386 ; 392 ; 396 ; 420 ; 440 ; 450-456.
justus, 82,1; 124,3; 125,1; 133.2; 170-172; 230; 234; 240 ; 242 ; 250 ; 264 ; 270-274 ; 286 ; 306 ; 330 ; 332 ; 350-354 ; 362 ; 382-381 ; 450; 454.

labor, 110; 226; 228; 238; 316; 318.
laborare, 240.
laesio, 402.
laetari, 292 ; 298.
laetificare, 408.
laetitia, 294 ; 318.
latro, 440.
laudare, 382-386 ; 420.
laus, 382.
lavatio, 314.
lex, 124,1 ; 268 ; 270.
libor, 106,4; 124; 226; 258; 268 ; 270 ; 394 ; 420 ; 432.
liberare, 106,4; 109,3; 113,4; 224 ; 226 ; 230 ; 234 ; 236 ; 239,1 ; 240 ; 252 ; 452.

liberatio, 106,4 ; 224 ; 226 ; 229.1.
libertas, 265,1 ; 270; 272; 302 ; 360 ; 382 ; 384.
lignum, 104,3; 220.
litteratus, 88,2; 210.

macula, 344.
maculare, 314.
magnitudo, 340 ; 400 ; 406.
malitia, 109; 232.
malum, 350 ; 374 ; 398 ; 406 *et passim.*
malus, 404 ; 406 *el passim.*
mandatum, 242 ; 246 ; 252-256 ; 395.1.
masculus, 364.
massa (peccatrix), 224 ; 408 ; 410; 436 ; 440.
mater, 418.
medicina. 374.
mendacium, 272.
mendax, 380.
mensura, 268; 316.
mentiri, 270 ; 272 ; 358 ; 380 ; 382 ; 408 ; 418 ; 420 ; 430.
merces, 450.
merere, mereri, 232 ; 318 ; 358 ; 382; 410.
meritum, 163 ; 232; 410 ; 450.
mirabilis, mirari, 410.
miscere, 142; 364.
miser, 246 ; 296 ; 352 ; 354 ; 396.
misero, 353,1.
misereri, 410.
miseria, 159; 388; 396; 452.
misericordia, 220 ; 266 ; 268 ; 316; 332; 338; 340; 342; 454.
misericors, 336-340.
molestia, 402.
monstrare, 75-77 *el noles ;* 81,1; 83,1; 89,3; 91.1; 137,4; 198; 220; 222; 228; 260; 340; 370; 372; 388; 394; 400; 406; 412; 420; 422; 440; 446.
mori, 299,1; 352; 378; 386; 388; 392; 394; 408; 418-424 ; 430-434; 442; 450; 456.
murs, 239,1; 392-396; 400; 404-408 ; 414-418 ; 424 ; 436-442 ; 446-450 ; 458.
mortalis, 290 ; 328 ; 386 ; 388 ; 394 ; 396.
mortalitas, 328 ; 386 ; 388 ; 398.
mulier, 374.
mundanus, 292.
mundare, 418 ; 424.
munditia, 418.
mundus *(subsl.),* 252 ; 254 ; 258 ; 290 ; 296 ; 300 ; 324 ; 400-404 ; 414 ; 440 ; 452.
mundus *(adj.),* 144, 372; 418 ; 432.
mutabilis, 278.
mutaro, 141 ; 364 ; 430.

nasci, 424 ; 430.
nativitas, 376 ; 418.
natura, 114,5; 128,1; 137,4; 145-153; 212; 240 ; 256; 265.1 ; 272 ; 278 ; 282-286 ; 292; 298-302; 318; 330; 333,1; 350; 353,1 ; 356; 364-370; 378 ; 384 ; 385,1 ; 386; 388; 396; 410; 432; 438; 440 ; 446.
naturalis, 434.
naturaliter, 278 ; 386.
necessarie, 394.
necessarius, 71 *el* 2; 74,1; 75-77 *el noles;* 79 *el* 3; 81.1 ; 82,5 ; 84 ; 90,3 ; 106 ; 170; 198; 222 ; 260; 262;

320; 342; 347,1; 367,3; 394; 416; 438; 450.
necesse, 125.2; 135; 170,3; 200 ; 228 ; 280 ; 292 ; 296 ; 302 ; 322 ; 324 ; 336 ; 341 ; 354; 356; 360; 362; 366; 368; 376; 422; 430; 432; 434 ; 448 ; 450 ; 460.
necessitas, 73,2 ; 76-77 *el notes;* 78; 80; 82,5; 83,1; 86; 105; 114,5; 167; 200; 210-214; 222; 239,1; 256-260 ; 284 ; 290 ; 305,2 ; 322 ; 342; 346; 352; 356-360; 380-384 ; 394 ; 396 ; 408 ; 418-436; 442; 4 14; 450; 458.
nepos, 376.
nequire, 382 ; 381 ; 420 ; 424.
nescire, 398 ; 400.
nescius, 398.
nihil, 400: 410; 426.
nimietas, 406.
nocens, 240 ; 242 ; 260.
nocere, 400 ; 456.
nodus, 426; 427,1.
nolle, 252 ; 280 ; 358 ; 380 ; 382; 385,1 ; 390; 426-430; 448.
noxius, 398.
nubes, 78,3 ; 222 ; 372.
numerus, 128,1; 129,3; 282; 284 ; 288-292 ; 298-302 ; 306 ; 308 ; 331,1 ; 332 ; 400 ; 402.

obligare, 452.
oboedienter, 440.
oboedientia, 104,3 ; 114,5 ; 242-248; 254; 256; 316-320; 392.
Oboedire, 104,3 ; 242-248 ; 254 ; 256 ; 278.
obviare, 416; 424.
occidere, 162,6; 230 ; 242; 390 ; 400 ; 402 : 406 ; 440.
occisio, 402.
odibilis, 404.
odisse, 350.
offendere, 454.
offerre, 432 ; 442 ; 446.
omnipotens, 157,2; 212; 238; 353,1; 388; 394.
omnipotentia, 228; 242; 248.
operari, 428 ; 432.
oportere, 104 ; 200 ; 220 ; 310 ; 316; 354 ; 368 ; 370; 376; 386 ; 392-396 ; 412 ; 452.
opus, 264 ; 394 ; 398 ; 412.
orore, 376.
ordinare, 232 ; 266 ; 270 ; 280.
ordinatio, 184 ; 280.
ordo, 24,2 ; 36 ; 122,2 ; 124 ; 126; 130 ; 212; 265,1 ; 272; 273,2 ; 278 ; 280.
originale (peccatum), 410 ; 436.
ostendere, 76-77 *el noles;* 82,5 ; 93,3 ; 97.1 ; 212; 220; 248 ; 262; 340; 342-346; 396; 398; 408 ; 412; 438; 440.

pactum, 260; 414.
poenitentia, 316.
paganus, 33,5; 72 *et* 2; 73,1, 2,3; 91,3; 117,2; 295,1 ; 460; 461,1.
pagina (sacra, divina), 27 ; 196.
paradisus, 328; 416.
parcere, 113,4; 232; 234; 242 ; 250 ; 254 ; 256 ; 260.
particeps, 396 ; 450.
participatio, 452.
passio, 234; 242.
Paler (Deus), 110,3; 112,6; 113,3; 169,5; 240-248 ; 251, 2 ; 252-260 ; 376 ; 380 ; 442 ; 446-450 ; 454 ; patres (auctoritates), 99,2 ; 194 ; 212.

pati. 226; 2-34; 239,1 ; 240 ; 242; 246 ; 248; 256; 258; 278; 394; 402; 436; 438; 446.
patientia, 402 ; 440.
peccare, 96,3 ; 133,6 ; 224 ; 232 ; 234 ; 246 ; 262-268 ; 272 ; 276 ; 286 ; 299,1 ; 300 ; 302; 310-318 ; 32G-330 ; 334 ; 352 ; 354 ; 370 ; 378-388; 392; 410; 412; 456.
peccator, 163 ; 230 ; 234 ; 240 ; 242; 266; 276; 314; 332; 346; 356; 368; 380; 386; 394 ; 408; 410 ; 442.
peccatum, 132,3; 133,5; 162, 1,6; 220 ; 224 ; 226; 234; 246; 262; 268; 280 ; 282; 286 ; 310; 312; 316-324; 328 ; 334-338 ; 346 ; 362 ; 368 ; 374 ; 380 ; 392 ; 394 ; 402-412; 418; 424; 436-440; 452-456; 461,1.
penetrare, 347,1 ; 412.
perdtere, 410 ; 442 ; 456 ; 458.
perditio, 292, 296 ; 394.
perfecte, 354 ; 38-1 ; 398 ; 446.
perfectio, 284 ; 292 ; 296 ; 298.
perfectus, 284, 366 *et passim*.
perficere, 288 ; 290 ; 298 ; 300; 310; 332; 356; 360; 362; 408 ; 416 ; 430.
perimere, 406.
perire, 356 ; 402.
permanere, 197,2.
permittere, 232 ; 234 ; 242 ; 260; 274; 280; 326; 330; 388 ; 390 ; 414 ; 440.
perseverantia, 286.
perseverare, 286 ; 290 ; 300 ; 354; 430.
persona, 146,4; 147; 150; 151 ; 210; 224 ; 240; 366 ; 374-378; 384 ; 386; 402; 404 ; 422 : 440 ; 442 ; 446 ; 458.
persuadere, 108,3 ; 230 ; 234.
petra, 452.
philosophus, 388.
pictura, 79 *el 2 ;* 144,4 ; 222 ; 223,2 ; 374.
pietas, 220 ; 448.
pingere, 78,3 ; 144,3 ; 216 222; 374.
placere {Deo), 442.
plenitudo, 450.
poena, 1(12 ; 125,2; 171,2; 186 ; 234 ; 256; 258; 274 ; 276 ; 280 ; 286 ; 328 ; 338 ; 454.
pondus (peccati), 322.
ponere (animam), 388 ; 392 ; 420; 436.
posse, 226; 228 ; 242 ; 248; 252 ; 254 ; 260 ; 314 ; 320 ; 334 ; 340 ; 362-366 ; 378-390; 394; 396; 408; 410; 418-421 ; 428 ; 430 ; 438-444.
possessio, 118; 122.
possibilis, 418.
possidere, 108 ; 230 ; 232 ; 276.
postulare, 448.
potenter, 239,1.
potentia, 231,1; 239,1; 400; 412; 430.
potestas, 82,1 ; 214 ; 226-232; 258 ; 276; 278; 298; 328; 334 ; 336 ; 350 ; 372 ; 380 ; 382; 386; 388; 402; 420; 424 ; 428 ; 456.
praecedens (necessitas), 434.
praecipere, 242 ; 246 ; 252 ; 268 ; 270 ; 278 ; 326 ; 334.
pracesse, 444.
praemonstrare, 260.
praeterire, 428.
praevalere. 404 ; 458.
pretium, 454 ; 458.

principium, 374.
probare, 73,2 ; 75-77 *et noles;* 78 : 82,5 ; 89,3 ; 93,3 ; 95,5 ; 105 ; 198 ; 219,1 ; 234 : 240 ; 276 ; 278 ; 288 ; 304 ; 328 ; 350-354 ; 372 ; 388 ; 400 ; 412; 436; 410; 458; 459,2.
probatio, 347,1.
probrosus, 239,1.
procreare, 372.
prohibere, 386 ; 430 ; 432 ; 450.
prohibitio, 430.
promittere, 358.
propagare, 368.
propheta, 432.
prophetia, 434.
proponere, 79,3 ; 224 ; 282 ; 298; 300 ; 310; 314; 330; 332 ; 416 ; 428 ; 430 ; 432.
propositum, 358; 370; 116.
publico, 398.
pulcher, 223,2 ; 374.
pulchritudo, 127; 130; 212; 278; 280.
punire, 226; 230; 232; 266; 268 ; 276 ; 280 ; 286 ; 336 ; 410.

quaestio, 458 *el passim.*
quantitas, 131,3; 268; 269,2; 326.
quies, 318.
quomodo (ratio -·), 90,3 ; 344-346; 413,2.

rapere, 121 ; 264 ; 266 ; 276 ; 316.
ratio, 71 *et* 2 ; 72,2; 74-83 ei *noles:* 88,2; 89,3; 90,3; 91 cf 1 ; 95,2,5; 96,3; 97,1, 3; 98,1 ; 99,2; 104,1 ; 106; 127; 194-198; 210; 212; 216; 218; 222 ; 226; 228; 236-240 ; 246 ; 252; 260; 262; 266; 268 ; 282 ; 286; 290 ; 292 ; 296 ; 300 ; 304 ; 305,2 ; 312 ; 314 ; 320 ; 322 ; 328; 340-347; 350; 352; 370; 378; 382; 386-394; 400; 408-413; 416; 436; 438; 442; 446-452; 458; 460.
ratiocinari, 347,1.
rationabilis, 79,2; 81,1 ; 83,1 ; 144,4; 223,2; 240; 260; 266 ; 274 ; 282 ; 302 ; 305,2 ; 346; 374; 394; 408; 416; 452; 458.
rationabiliter, 76,2 ; 81,3 ; 95, 1 ; 278 ; 346 ; 392 ; 406 ; 408 ; 440 ; 458 ; 460.
rationalis, 114,5; 244 ; 246; 256 ; 262 ; 265,1 ; 278 ; 282 ; 284 ; 350 ; 352 ; 356 ; 366 ; 392.
recompensarc, 268 ; 336 ; 440.
reconciliare, 252; 326; 328; 330; 408; 412; 414; 456.
reconciliatio, 252 ; 284; 416; 456.
reconciliator, 410.
recte, 266 ; 270 ; 324.
rectitudo, 24,2; 36; 264; 265,1,2; 273,2.
rectus, 24,2; 36; 96; 122,2; 212 ; 265,1 ; 270 ; 280.
recuperari·, 332 ; 370.
reddere, 123,1; 170,3; 262-266; 274; 318; 320; 326; 330-340; 346; 358; 442; 450.
redemptio, 106 *el* 4 ; 212 ; 220 ; 224; 226; 412-416; 458.
redimere, 106 *el* 4 ; 224 ; 226 ; 322 ; 394 ; 454.
reducere, 106,4 ; 234 ; 314 ; 394.
reformare, 411,4.

regnare, 367,3.
regnum, 131,1; 226 ; 228; 268 ; 316.
relaxare, 411.
remissio, 262 ; 408.
renovare, renovatio, 300.
reparare, 314 ; 456.
repugnantia, 270 ; 304.
repugnare, 75,2; 80; 104,1; 198; 226 ; 228 ; 236; 238; 239,1 ; 260 ; 268 ; 276 ; 284 ; 302; 347,1 ; 352; 458.
res (ordo, universitas rorum) *voir* ordo *el* universitas.
restauraro, 112,6; 128,1 ; 224 ; 252 ; 284-288 ; 292-296 ; 304 ; 308 ; 310 ; 32-1 ; 354 ; 370 ; 410: 414.
restauratio, 104 ; 212 ; 220 ; 284 ; 288 ; 292 ; 294 ; 310 ; 432 ; 438 ; 456.
restituere, 123,1; 220; 266; 282-286 ; 290 ; 324 ; 330 ; 354 ; 370 ; 410 ; 456.
resurgere, 354 ; 456.
resurrectio, 354.
retractare, 61,2.
retribuere. 446-450.
retributio, 248 ; 268 ; 448 ; 450.
revelare, 95.5; 218; 219,1; 304 ; 370.
revelatio, 458.
revincere, 171,2; 454.
revocare, 318.
roborare, 460.

salus, 84 ; 93,3 ; 252 ; 254 ; 258 ; 262 ; 346 ; 356 ; 358.
salvare, 68.1; 81,1; 93,3; 104,3; 113,2; 198; 228; 239,1 ; 242 ; 252 ; 258 ; 260 ; 310; 320; 312; 346; 358; 362; 406; 114; 438; 450; 456.
salvatio, 320 ; 371 ; 408 ; 448.
Salvator, 458.
sancte (vivere), 360.
sanctus (Dei), 239,1.
sanguis, 226 ; 260.
sapiens, 226 ; 228 ; 312.
sapienter, 394-398 ; 408.
sapientia, 228 ; 232 ; 242 ; 250 ; 280; 352; 398; 400; 110; 412.
satisfacere, 132,3 ; 262 ; 280 ; 310; 326; 330; 362; 368; 370 ; 392 ; 394 ; 414 ; 454.
satisfactio, 102; 131,3; 186; 2G6; 280 ; 310; 314; 316; 322; 326; 338; 344; 356; 362.
scienter, 162 *el* 6 ; 326 ; 406.
scientia, 159,3,4 ; 248 ; 346 ; 395.1 ; 400.
scire, 396-400 ; 442.
scirpus, 426; 427,1.
scriptura, 252 ; 304 ; 305.2 ; 367,3 ; 452.
secretum, 410; 412.
sequens (necessitas), 134.
servare, 265,1 ; 384 ; 392 ; 420 ; 422 ; 430 ; 440.
servitium, 414.
servitus, 302.
servus, 108 ; 118 *el* 1 ; 119,1 ; 122; 127,6; 130,1; 171,2; 182 ; 184 ; 224 ; 225,2 ; 230 ; 245.2 : 263,2 ; 318 ; 320.
sexus, 370 ; 372.
similis (Deo), 269,1 ; 384.
similitudo, 154 ; 30G ; 376 ; 394.
simplicitas, 69,3; 104,1; 210; 218; 220.
sinceritas, 388.
sinere, 356.

sociare (angelis), 312.
soliditas (rationabilis), 78 ; 8G ; 222.
solidus, 144,3; 171,1; 222; 372 ; 371 ; 452.
solutio, 266; 314 ; 458.
solvere, 123 ; 125,2 ; 264-268 ; 272; 274; 276; 316; 320; 322 ; 334 ; 338 ; 342 ; 404 ; 432 ; 438-442.
Species, 98.1 ; 137,3 ; 196 ; 364.
spes, 210 ; 318 ; 332.
spiritus, 234 ; S. Sanctus. 248 ; 376; 446.
spontaneus, 242 ; 256 ; 27G ; 280 ; 314 ; 422 ; 444.
sponte, 114,5; 236; 242-246; 256 ; 276; 278; 334-338; 358 ; 360 ; 390 ; 394 ; 422 ; 424 ; 430 ; 432; 440 ; 442; 148.
stabilire, 194.
slaro, 286 ; 290 ; 370 ; 456.
status, 370.
suadere, suasio, 328.
suavitas, 392.
subdere, 392 ; 426.
subesse, 444.
subjacere, 280 ; 358 ; 372 ; 402; 426.
subjectio, 276.
subjicere, 276 ; 282 ; 318.
substantia, 240 ; 411,4 ; 459,2.
subtrahere, 282.
sufficere, 239.1; 404; 440 ; 446; 459,2.
sufficienter, 442.
sufficientia, 336.
sumere, 374 ; 388 ; 436.
superabundare, 292.
superare, 406.
supplicaro, 314.
sustinere, 228 ; 416.
tenero, 226.
testimonium, 460.
tolerare, 272 ; 274 ; 410.
tormentum, 454.
torquere, 232 ; 276.
tradere, 113,4; 240; 242; 252 ; 256 ; 392 ; 394.
traditor, 108,3 ; 230.
trahere, 232 ; 254 ; 256 ; 380 ; 454.
transmutare, 354.
transmutatio, 239,1.
trinitas, 169,3,5; 376; 446; 461,1.
triplicllas, 461,1.

Unigenitus, 454.
unitas, 376; 398; 430; 452; 461,1.
universitas, 126 *cl* 3 ; 130 : 278 ; 280.
usura, 234.
uti, 398.
utilis, utiliter, 398.

vane, 416.
vanitas, 144,3; 374.
vanus, 170,2 ; 350 ; 356 ; 372 ; 416 ; 450 ; *voir* frustra,
velle, 226 ; 236-244 ; 252-256 ; 260 ; 270 ; 294 ; 338 ; 370 ; 385,1 ; 388; 390 ; 394 ; 414 ; 420 ; 422 ; 426 ; 428 ; 432 ; 436 ; 446 ; 450.
veneratio, 410.
venia, 406 ; 414.
venialis, 406.
verax, 460.
Verbum, 145-153 ; 374-378 *cl passim.*
vere, 396 ; 424.
veritas, 24,2 ; 36 ; 75,3 ; 78 ; 82,5 ; 89 ; 95,1 ; 99,2 ; 135,2 ; 144,3; 194; 197,1; 214; 222 ; 244 ; 250 ; 265,1 ; 270 ;

306 ; 340 ; 374 ; 37S ; 408 ; 420 ; 428-432 ; 442 ; 446 ; 450 ; 452 ; 458 ; 460.
verus, 366 ; 386-390 ; 394 ; 408; 418; 424; 430; 432; 444 ; 460.
videre (Deum), 239,1.
vincere, 220 ; 228 ; 260 ; 300 ; 326-332; 380 ; 392; 404; 428 ; 452 ; 454.
vindicare, 232 ; 320.
vindicta, 286 ; 320 ; 378.
violare, 278 ; 280 ; 332.
violatio, 402.
violenter, 108; 109,3; 230.
violentia, 109,3; 230; 256; 434.
vir, 370-374.
virginitas, 444.
virgo, 104,3; 143; 302; 368 i 369,1; 372-376; 410; 418-424 ; 430 ; 432 ; 440.
vis, 328.
vita, 246 ; 351; 360; 392; 394; 395,1 ; 402-406; 420; 438-442.
vivere, 239,1 ; 244 ; 254 ; 294 ; 353,1 ; 360 ; 452.
vocare, 294 ; 454.
voluntas, 68; 107; 114,4,5; 165,4 ; 167; 210; 214; 226; 236 ; 242 ; 244 ; 250-258 ; 262; 264; 265,1,2; 270.: 272 ; 276-282 ; 322-328 ; 352 ; 376; 380; 392-400; 414; 422-428 ; 432 ; 436 ; 442.
votum, 358.
vovere, 358 ; 360.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Chap. I — Saint Anselme, son temps ct son œuvre. 1l

I. Rappels biographiques ct historiques..... Il

II. Le caractère d'Anselme..... 24

III. Les écrits d'Anselme..... 40

Chap. II — Composition, but ct méthode du *Cur Deus homo*..... 47

I. Date et condition littéraire..... 48

II. But et destinataires..... 65

III. Méthode du *Cur Deus homo* : son exposé..... 75

IV. Méthode du *Cur Deus homo:* sa portée..... 91

Chap. Ill — L'ordre des «démonstrations» du *Cur Deus homo*..... 101

I. Objections et réponses : cohérence interne des données de la foichrétienne..... 103

II. La condition de l'homme pécheur devant Dieu, sans le Christ..... 116

III. Rappels d'anthropologie..... 137

IV. Nécessité de l'Hommc-dieu : la christologie. 140

V. La sotériologie : les effets de la mort rédemptrice de l'Homme-dicu..... 161

Conclusion..... 173

I. Signification ct nouveauté de la méthode... 174

II. Apport doctrinal et limites du traité..... 182

Note sur le texte et la traduction..... 191

TEXTE ET TRADUCTION

Recommandation de l'ouvrage au Pape Urbain II. 194

Préface..... 198

Liste des chapitres..... *202

Livre premier..... 210

Chap. 1..... 210
— II..... 216
— III..... 218
— IV..... 222
— V..... 224
— VI..... 226
— VII..... 230
— VIII..... 236
— IX..... 244
— X..... 254
— XI..... 262
— XII..... 266
— XIII..... 272
— XIV..... 274
— XV..... 278
— XVI..... 282
— XVII..... 284
— XVIII..... 288
— XIX..... 310
— XX..... 316
— XXI..... 322f
— XXII..... 326
— XXIII..... 330
— XXIV..... 332
— XXV..... 342

Livre second..... 350
Chap. 1..... 350
— II..... 352
— III..... 354
— IV..... 356
— V..... 356
— VI..... 362
— VII..... 364
— VIII..... 368
— IX..... 374
— X..... 378
XI..... 386
— XII..... 396
— XIII..... 396
— XIV..... 400
— XV..... 406
— XVI..... 408
— XVII..... 426
— XVIII..... 438
XIX..... 448
— XX..... 454
— XXI..... 456
— XXII..... 458

BIBLIOGRAPHIE ET INDEX

Bibliographie..... 463
Index des citations scripturaires..... 503
Index des auteurs cites..... 505
Index des mots latins..... 508

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux :

Imprimeur : 1681 — Éditeur : 5197

Dépôt légal : 1er trimestre 1963

SOURCES CHRÉTIENNES

LISTE COMPLÈTE DE TOUS LES VOLUMES PARUS

N. B. — L'ordre suivant est celui de la date do parution (η® 1 en 1942), ot il n'est pas tenu compto ici du classement en séries : grecque, latine, byzantine, orientale, textes monastiques d'Occident ; et série annexe : textes para-chrétiens.

Sauf indication contraire, chaque volume comporte le texte original, grec ou latin, souvent avec un apparat critique inédit.

La mention *bis* indique une seconde édition.

	NF
1 bis. Grégoire db Nysse : Vie de Moise. J. Daniélou, S. J., prof, *ii* l'Inst. cath. do Paris (1956).....	14,10
2 bis. Clément d'Alexandrie : Protreptique. C. Mondésert, S. J., prof, aux Fac. cath. de Lyon, avec la collaboration d'A. Plassart, prof, à la Sorbonne (réimpression 1961) ...	12,00
3. AmÉNAGORE : Supplique au sujet des chrétiens. G. Bardy (trad, seule) (1943).....	*Épuisé*
4. Nicolas Cabasilas : Explication de la divine Liturgie. S. Salaville, A. A., de l'Inst. fr. dos Et. byz. (trad, seule) (1943).....	*Épuisé*
5 bis. Diadoque de Photicé : Œuvres spirituelles. E. des Places, S. J., prof, à l'Inst. biblique de Rome (1955)..	14,10
6. Grégoire de Nysse : La création de l'homme. J. Laplace, S. J., et J. Daniélou, S. J. (trad, seule) (1944).....	*Épuisé*
7. Origène : Homélies sur la Genèse. H. de Lubac, S. J., prof, à la Fac. do Théol. de Lyon, et L. Doulroleau, S. J. (trad, seule) (1944).....	*Épuisé*
8. Nicétas Stéthatos : Le paradis spirituel. M. Chalendard, doct. ès lettres (1945).....	*Remplacé par le n· 81*
9. .Maxime le Confesseur : Centuries sur la charité. J. Pégon S. J., prof, à la Fac. de Théol. de Fourvière (trad, seule) (1945).....	*Épuisé*
10. Ignace d'Antioche : Lettres. — Lettre et Martyre de Polycarpe de Smyrne. P.-Th. Camelot, O. P., prof, aux Fac. domlnic. du Saulchoir (3* édition, 1958).....	12,00

NF

11. Hippolyte de Rome : La Tradition apostolique. B. Botte, O. S. B., au Mont-César (1946)..... *Épuisé*

12. Jean Moschus : Le Pré spirituel. M. J. Rouet de .Tourne!, S. J., prof, à l'Inst. cath. de Paris (trad, seule) (1946)..... *Épuisé*

13. Jean Chrysostomb : Lettres à Olympias. A. M. Malingrcy, agr. de l'Université (1947)..... *Épuisé*
Trad, seule... 8,70

14. Hippolyte : Commentaire sur Daniel. G. Bardy et M. Lefèvre (1947)..... *Épuisé*
Trad, seule..... 9,60

15. Atiianase d'Alexandrie : Lettres à Sérapion. J. Lebon, prof, à l'Univ. de Louvain (trad, seule) (1947)..... 8,10

16. Orioè.ne : Homélies sur l'Exode. H. de Lubac, S. J., et J. Portier, S. J. (trad, seule) (1947)..... 10,50

17. Basile de Césarée : Traité du Saint-Esprit. B. Pruche, O. P. (1947)..... *Épuisé*
Trad, seule.... 10,50

18. Atiianase d'Alexandrie : Discours contre les païens. De l'incarnation du Verbe. P.-Th. Camelot, O. P. (1947). 12,30

19. Hilaire de Poitiers : Traité des Mystères. P. Brisson, prof. ʌ l'Univ. de Poitiers (1947)..... 7,50

20. Théophile d'Antioche : Trois livres à Autolycus. J. Sender (1948)..... 10,80
Trad, seule.... 7,20

21. Éthérie : Journal de voyage. H. Pélré, prof, ù Sainte-Marie do Neuilly (réimpression 1957)..... 11,70

22. Léon le Grand : Sermons, t. 1. J. Leclercq, O. S. B., et R. Dolle, O. S. B., à Clcrvaux (1949)..... *Épuisé*

23. Clément d'Alexandrie : Extraits de Théodote. F.Sagnard, O. P., prof, aux Fac. du Saulchoir (1948)..... *Épuisé*

24. Ptolémée : Lettre à Flora. G. Quispel, prof, à l'Univ. d'Ulrecht (1949)..... *Épuisé*

25 bis. Ambroise de Milan : Des sacrements. Des mystères. B. Botte, O. S. B. (1961)..... 13,20

26. Basile de Césarée : Homélies sur l'Hexaéméron. S. Giet, prof, à l'Univ. de Strasbourg (1950)..... 19,50

27. Homélies Pascales, t. 1. P. Naulin, chargé de recherches au C. N. R. S. (1951)..... 8,40

28. Jean Chrysostomb : Sur l'incompréhensibilité do Dieu. F. Cavallera, S. J.t prof, ô l'Inst. cath. de Toulouse, J. Daniélou, S. J., et R. Flacclière, prof, à la Sorbonne (1951)..... *Épuisé*

29. Oriciéne : Homélies sur les Nombres. J. Méhat, agr. de l'Univ. (trad, seule) (1951)..... 21,00

30. Clément d'Alexandrie : Stromate I. C. Mondésert, S. J., et M. Caster, prof. ʌ l'Univ. de Toulouse (1951)..... *Épuisé*

NF

31. Eusébe dr Césarée : Histoire ecclésiastique, 1.1. G. Bardy (1952}..... *Épuisé*
32. Grégoire lb Grand : Morales sur Job. R. Gillet, O. S. B., et Λ. de Gaudemaris, O. S. B., à Paris (1952)..... 14,40
33. A Diognète. H.-I. Marrou, prof, à la Sorbonne (1952)..... 11,70
34. Irénér de Lyon : Contre les hérésies, livre III. F. Sagnard, O. P. (1952)..... *Épuisé*
35. Tertullien : Traité du baptême. F. Refoulé, O. P. (1952). *Épuisé*
36. Homélies Pascales, t. II. P. Nautin (1953)..... 5,85
37. Origénr : Homélies sur le Cantique. O. Rousseau, O. S. B., à Chèvetogne (1954)..... 8,30
38. Clément d'Alexandrie : Stromate II. P. Camelot, O. P., et C. Mondéserl, S. J. (1954)..... 10,80
39. Lactance : De la mort des persécuteurs. 2 volumes. J. .Moreau, prof, à PUnivcrsité de la Sarre (1954)..... 25,80
40. Théodorbt : Correspondance, t. I. Y. Azéma, agr. de l'Univ. (1955)..... 7,80
41. Eusébe de Césarée : Histoire ecclésiastique, t. II. G. Bardy (1955)..... 19,20
42. Jean Cassien : Conférences, t. I. E. Pichery, O. S. B., à Wisques (1955)..... 19,50
43. S. Jérôme : Sur Jonas. P. Antin, O. S. B., à Ligugé (1956). 8,10
44. Philoxène de Maddouo : Homélies. E. Lemoine (trad. seule) (1956)..... 21,00
45. Amdroisb de Milan : Sur S. Luc, t. I. G. Tissot, O. S. B., à Quarr Abbey (1957)..... 21,00
46. Tertullien : De la prescription contre les hérétiques. P. do Labriolle et F. Refoulé, O. P. (1957)..... 9,60
47. Philon d'Alrxandrir : La migration d'Abraham. R. Cadiou, prof, à l'Inst. cathol. de Paris (1957)..... 6,00
48. Homélies Pascales, t. III. P. Nautin et F. Floëri (1957)... 7,80
49. Léon le Grand : Sermons, L IL R. Dolle, O. S. B. (1957). *Épuisé*
50. Jean Chrysostomb : Huit Catéchèses baptismales inédites. A. Wenger, Λ. A., de l'Inst. fr. des Et. byz. (1957)..... 16,50
51. Syméon le nouveau Théologien : Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. J. Darrouzês, A. A. (1957)..... 9,60
52. Ambroise de .Milan : Sur S. Luc, t. II. G. Tissot, O. S. B. (1958)..... 18,00
53. Hermas : Le Pasteur. R. Joly (1958)..... 19,50
54. Jean Cassien : Conférences, t. II. E. Pichery, O. S. B. (1958)..... 21,00
55. Eusébe de Césarée : Histoire ecclésiastique, t. III. G. Bardy (1958)..... 17,50
56. Atiianase d'Alexandrie : Deux apologies. J. Szymusiak, S. J. (1958)..... 12,90

NF

57. Théodoret de €yr : Thérapeutique des maladies helléniques. 2 volumes. P. Canivet, S. J. (1958)..... 48,00

58. Denys l'Aréopagite : La hiérarchie céleste. G. Heil, R. Roques, prof, à la Fac. de Théol. do Lille, cl M. do Gandillac, prof, ù la Sorbonno (1958)..... 24,00

59. Trois antiques rituels du baptême. A. Salles, de l'Oratoiro (1958)..... 3,60

60. Abused de Rievaulx : Quand Jésus eut douze ans... Dom Anselm Hoste, O. S. B., à Steenbrugge et J. Dubois (1958)..... 6,60

61. Guillaume de Saint-Thierry : Traité de la contemplation de Dieu. Dom J. Hourlier, O. S. 13., à Solesmes (1959).... 8,40

62. Irénée de Lyon : Démonstration de la prédication apostolique. L. Froidevaux, prof, à l'institut catholique de Paris. Nouvelle trad, sur l'arménien (trad, seule) (1959).. 9,60

63. Richard de Saint-Victor : La Trinité. G. Salet, S. J., prof, à la Fac. de Théol. de Lyon-Fourvière (1959)..... 24,00

64. Jean Cassien : Conférences, I. III. E. Pichery, O. S. B. (1959)..... 15,00

65. Gèlase Ier : Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentairo léonien. G. Pomarès, Dr en théol. (1960)..... 13,80

66. Adam de Persbignb : Lettres, t. I. J. Bouvet, supr du grand séminaire du .Mans (1960)..... 10,50

67. OniGÈNB : Entretien avec Héraclide. J. Scherer, prof, à l'Univ. de Besançon (1960)..... 9,60

68. Marius Victorinus : Traités théologiques sur la Trinité. P. Henry, S. J., prof, à l'institut catholique de Paris, el P. Hadot, attaché au C. N. R. S. Tome I. Introd., texte critique, traduction (1960).

69. îd. — Tome II. Commentaire et tables (1960). Les 2 vol. 49,50

70. Clément d'Alexandrie : Le Pédagogue, t. I. H.-I. Marrou et M. Harl, proi. ûla Sorbonne (I960)..... 16,80

71. Origéne : Homélies sur Josué. A. Jaubert, agrégée de l Dniversité (1960)..... 30,00

72. Amédéb de Lausanne : Huit homélies mariales. G. Bavaud, prof, ù Fribourg, .1. Deshusses et A. Dumas, Û. S. B. à Hnutecombe (i960)..... 15,00

73. Eusêbe de Césarée: Histoire ecclésiastique, t. IV. Introduction générale de G. Bardy cl tables do P. Périchnn (1960). 24,00

74. Léon le Grand : Sermons, t. JH. R. Dolle, O.S.B. (1961). 15,60

75. S. Augustin : Commentaire de la I'· Épltre de S. Jean. P. Agaësse, S. J., prof, à la Fac. de Philos, de Vals-près-Le-Puy (1961)..... 18,00

NF

76. Aelred de Rievaulx : La vie do recluse. Ch. Dumont, O. C. S. O., à Scourmont (1961)..... 13,80

77. Depknsor de Ligugé : Le livre d'étincelles, t. I. H. Rochais, O. S. B., à Ligugé (1961)..... 18,00

78. Grégoire de Narek : Le livre de Prières. I. Kéchichian, S. J. à Beyrouth (trad, seule) (1961)..... 25,20

79. Jean Chrysostome: Sur la Providence de Dieu. A.-M. Malingrey (1961)..... 19,50

80. Jean Damascene : Homélies sur la Nativité et la Dormition. P. Voulet, S. J. (1961)..... 14,70

81. Nicétas Stéthatos : Opuscules et lettres. J. Darrouzés, A. A. (1961)..... 39,00

82. Guillaume de Saint-Thierry : Exposé sur le Cantique dos Cantiques. Dom J.-M. Déchanel, O.S.B. (1962).. 21,00

83. Didyme l*Aveugle: Sur Zacharie. Texte inédit. L. Doutreleau, S. J. Tome I. Introduction et livre I (1962).

34. m. __ Tomo II. Livres II et III (1962).

85. Id. — Tome III. Livres IV et V, Index (1962). Les 3 vol. 84,00

86. Defensor de Liaucé : Le livre d'étincelles, t. II. H. Hochais, O. S. B. à Ligugé (1962)..... 15,00

87. Origéne : Homélies sur S. Luc. H. Crouzel, F. Fournier et P. Pèrichon, S. J. (1962)..... 33,00

88. Lettres des premiers Chartreux, tomo I : S. Bruno, Guigues, S. Antiielme. Par un Chartreux (1962).... 17,40

89. Lettre d'Aristéo à Philocrate. A. Pelletier, S. J., D' éslettres (1962)..... 24,00

90. Vie de sainte Melanie. D' D. Gorce, Dr ès-lettrcs (1962).

91. S. Anselme : Pourquoi Dieu s'est fait homme. H. Roques, Dir. d'ét. ά l'Éc. prat. des Hautes Études (1962).

SOUS PRESSE:

Syméon le Nouveau Théologien : Catéchèses. Texte critique, 3 volumes. B. Krivochéine et J. Paramellc, S. J.

Baudouin de Ford : Le sacrement de l'autel. J. Morson, O. C. S. O., E. de Solms, O. S. B., J. Leclercq, O. S. B.

Dorothée de Gaza : Œuvres spirituelles. L. Régnault et J. do Préville, O. S. B., ù Solesmes.

Méthode d'Olympe : Le banquet, H. Musurillo, S. J., V.-H. Debidour, agr. de l'Univ.

Cyrille d'Alexandrie : Deux dialogues christologiqucs, M.-G. de Durand, O. P., ù Montréal.

Également aux Éditions du Cerf:

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux

Texte grec et traduction française

Volumes déjà parus :

	NF
1. Introduction générale. De opificio mundi. R. Arnaldez, prof, à l'Univ. de Lyon (1961)	15,60
2. Legum allegoriae. C. Mondésert, S. J. (1962).....	24,60
9. De agricultura. J. Pouilloux, prof, à l'Univ. de Lyon (1961).....	9.60
11-12. De ebrietate. De sobrietate. J. Gorez (1962)	14,70
19. De somniis. P. Savinel (1962).....	21,00
26. Do virtutibus. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel et P. Delobre (1962)	15,00
27. De praemiis et poenis. De exsecrationibus. A. Beckaert, prof, à l'Inst. Cath. de Paris (1961).....	12,60

Sous presse :

7-8. De gigantibus. Quod Deus sit Immutabilis. A. Mosès.

13. Do confusione linguarum. J.-G. Kahn.